شرح الاشارات للنصير الطوسي وكتاب محاكمات قطب
الملة والدين في شرح شرح الاشارات للطوسي كتب الاشارات
في الحكمة الفلسفية

محاكمات وشرح اشارات
ايكى

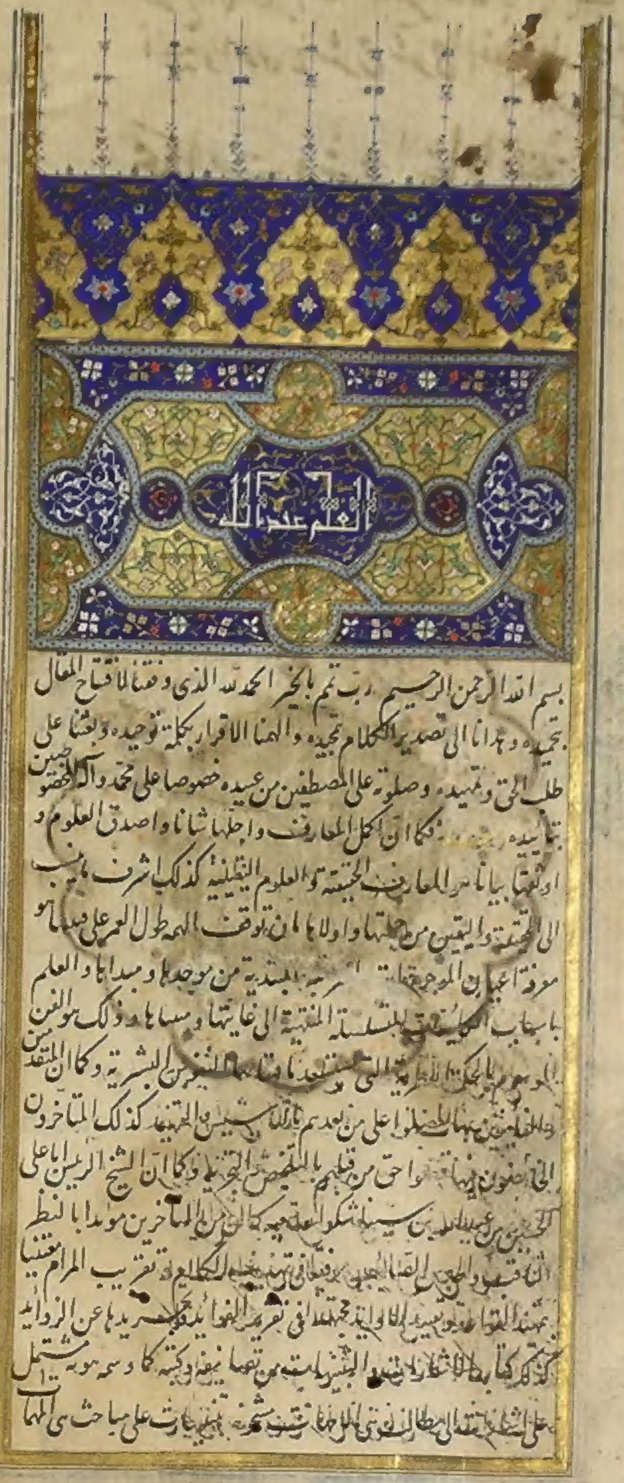
هذا كتاب شرح الاشارات للنصير الطوسي

وكتاب محاكمات للمحقق قطب الدين محمد الرازي المعروف بالتحتاني
بين الشرحين للاشارات للامام فخر الدين محمد بن عمر
الرازي والفاضل نصير الطوسي

وكتاب شرح على شرح الاشارات على وجه التحقيق
وهذا شرح لو رفع الحكمة كله لكفاه ذلك كذا
وصح وقال في اخره اوجب النهي عن
اضاعته لجاهل
المتفلسفين

من كتب
الفقير عبد
اللطيف نجي
١٢٨١

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı H. Hüsnü
Yeni kayıt
Eski kayıt 1240



بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال
بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على
طلب الحق وتمهيده وصلوة على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين
بتاييده ... فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم و
اوثقها بيانا امر المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما يجب
الى الحقيقة واليقين من جهاتها واولاها ان توقف الهمة طول العمر على فهمها و
معرفة اعيان الموجودات ... المبتدية من موجدها ومبدائها والعلم
باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومسماها وذلك هو الفن
الموسوم بالحكمة الالهية التي ... النوع البشرية وكان المتقدمين
والمتاخرين ... على من تقدمهم بالتدقيق والتمهيد كذلك المتاخرون
الذين ... من قبلهم بالتلخيص والتجويد وكان الشيخ الرئيس اباعلي
الحسين بن عبدالله بن سينا ... من المتاخرين مؤيدا بالنظر
الثاقب والطبع الصافي ... في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا
بتمهيد القواعد وتبيين الفوائد مجتهدا في تقرير الفوائد ... عن الزوائد
... الاشارات ... من تصانيفه وكتبه كما وسمه موسوما ... مشتمل
على اشارات ... مباحث ... مهمات

وقف حسن پاشا زاده محمد شيخ

مملو بجواهر كانها كالفصوص محتو على كلمات بحرى اكثرها بجرى النصوص متضمن لبيانات
مبثوثة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكمالات سابقة قد استوقف الهمم
العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر الآمال الواثقة دون الاطلاع على فحاويه
وقد شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب
الرازي جزاه الله خير الجهد في تقرير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه
باحسن تعبير فسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش علا ودع فيه
اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في
نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يرده الا قدحا ولهذا سماه بعض
الظرفاء جرحا لا شرحا ومن شرط الشارحين ان تدلوا البصيرة لما قد الشرحوا
شرحه بقدر الاستطاعة وان يدوا عما كفلوا ايضاحه مما يدب به صاحب تلك
الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا
على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين
بذيل العدل والانصاف مجتنبين عن المين والاعتساف فان الى الله المرجع
ومواحق بان يحسى ولقد سألني بعض اجلة الخلان من الاجلة الخلصان ومن المجلس
الرفيع رتبة الدولة شهاب الملة قدوة الحكماء والالهيين سيد الاكابر والفضلاء
بلغه الله تمناه واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر بعض ما اقرر عندي مع قلة البضاعة
واودع ما قص عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة لمن معاني الكتاب المذكور
ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على قواعده مما تعلقت به المعلمين المعاصرين
والاقدمين واستفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة فاسقطه
بنظري القاصر وفكري الفاتر على ... ابوا بعض ما اعترض به الفاضل
الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بتلويح ... عليها بالاعتراف
مراعيا شرط الانصاف ... عن الجحود ... ولا يرجع الى فاضل غير
ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما ورد بل تقرير المعنى ذكر المقاصد التي قصدها
مخافة الاطناب المؤدي الى الالتباس ... ان شاء الله ... كل مشكلة ... الاشارات
بعد المهم وارجو ان يغفر لي خطيئتي ويعذرني من تعثر على هفوة فاني اطلب ... في القصور

والبحر المترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق قال الشيخ رحمه الله
احد الله الخ افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحد من
مراتب النفس النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية من حدي النقصان و
الكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانها الاستعداد
المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى
اعني البديهيات لا يكون الى بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة
الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يتاتى
الى بهداية الله تعالى الى سواء الطريق دون ضلالتها وحصول العقل المستفاد اعني
العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بحقيقة فان جميع ما يتعقدها
من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا لتنزل ذلك الفيض من مفيضه
واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما
يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر
بالصور القدسية يكون بالهامه واقول للطالب السالك يردني بدو سلوكه
ان طالبه انما يحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله اياه في ذلك وهو جعل الاسباب
متواطئة في النسب ثم ان الفوائد من في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهداية الله تعالى
الى الطريق السوي واذ لقارب المنتهي ظن له انه ليس فيما حاول من الكمالات الا
ما بلا ما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره وظاهر انه يرى في كل حالة من الاحوال
الثلثة ان الله تعالى تصرف في تلك التاثيرات ولم يفعل تاثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير في
الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله وفي الحالة الثانية قريبا منه وفي الحالة الثالثة اقل
منه واذا يختلف الامر يجب استكماله قليلا قليلا فالفتح بحسن التوفيق والهداية والالهام
عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة مما يراه سببا لانجاح مرامه
ثم ان المتعلم بالاقتداء كناية على انه يعني له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله
ما يسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسأله ما يرتقي من الهداية و
الالهام اتمها له الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه وان نصلي الخ
الفروع الاصلها كالجزئيات للكليات مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل من جملة

على الحسن توفيقه وبالهدايته
جزء والالهام الى الحق

على المصلين من عباده رسالة خصوصا على النبي
محمد وآله ايها الرحمن على الحق الى هدايتك في نهج
الاشارات والتنبيهات اصولا وجامعا الحكمة ان
اخذت الفطانة بيدك تحسن عليك ترتيبها وتفصيلها

كالاجزاء

من علم المنطق وشيء من علم الطبيعة وما بعده

كالاجزاء الكلها مثاله رجل والمسري للمجرة فالفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف
التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معه بالفعل واخراج الفروع الى الفعل
يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها
ولم يقل ظهر وبان لك فروعها وتبتدي الى آخر الابتدا بالمنطق وا
لكونه آلة في تعلم سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي
ولسكونه بالذات والعلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون
قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية بالشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا
بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك
قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وما يجري
مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها
لثانيهما وهو الفلسفة الاولى ولذلك تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم
وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي يقدم
من العلم بمالها المبادي وانما عني الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق لان
الضمير فيه عائد الى المعلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل يسمى
علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وذكره الفاضل
الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما
الاول وصفاته بما لا يبنى على الطبيعيات صار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين
ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان المراجع اثبات الاول وصفاته
في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانه خالف
بينهما في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالآخر حسب ما يقتضيه الطبيعة التي اختارها
الشيخ الاول في غرض المنطق اقول في غرض المنطق وهو في بعض الاشياء في فصل في
غرض المنطق لان الشيخ [illegible] المنطق ان يكون عند الانسان
جميع فيه فائدتين الاولى بيان ما يستعمله المنطق والثانية بيان كيفية اعني الغرض منه ولما
اشتملت الثانية الاولى من غير عكس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانات
فالمنطق آلة فيه الغرض منه كونها عند الانسان [illegible]

راعاتها عن ان تضل فكره هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات
فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله
او غايته او شيء آخر مثلا رسم الكوزبانه وعاصفري او خرقي كذا وكذا او هو رسم بحسب
ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات
والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم وكذلك عبر الشيخ عنه
في موضع آخر بالعلم الاول فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا
ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه هنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه
هل هو علم ام لا ليس مما يتعين بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات
الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظرين او يعين على ذلك
والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق
الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة فلا محالة يكون علما ما وان لم يكن
داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى الذي يتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا
علم خاص مباين للاول والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه
ليس بآلة لجميع العلوم حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو
للفقه والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع فهو ان يقال لو كان كل
علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى غيره اولا الى منطق آخر محال وذلك لتخصص
بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يسهل اكثره على اصطلاحات
جرت عليها اولا وتوليات يذكرونها وتعليقها ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها
كالحدود والقياسات المبرهن عليها وجهها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء منه على
سبيل الندرة الى تحويل من منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول ولا
يدور الاحتياج الى القوانين الآلية قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسط
والمقارن من بعد وهي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها
المطابقة لها والآلة القانونية غرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة
او كالخاصة فرضا للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال بعضهم مراعاتها لان المنطقي قد
يضل اذا لم يراع المنطق ولما قال عن ان يضل في فكره فيضل ايضا هنا سوفقد ان يوصل

الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او باخذ
غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر هنا اي في رسم هذا العلم
وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي لها مقدم البطن الاوسط من الدماغ
المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت
في المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ان اخص من الاول وهو حركة من جملة
الحركات المذكورة توجه النفس بها من المطالب المترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة
مبادي تلك المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم يرجع منها نحو المطالب وقد يطلق على
معنى ثالث اخص من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يحمل الرجوع الى
المطالب لقوة وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في
خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي
يستعمل بارائه الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر بالمعنى
الثاني من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان اعني انه الحركة الاولى
المبتدا بها من المطالب الى المبادي والاجماع الازماع وهو تصميم العزم قوله
ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى
المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى قلنا يتعين لانها حركة نحو غاية غير
متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس
والفاضل الشارح قد تحرى في تفسير معنى الفكر اولا في تقييده بقوله هنا وثانيا في الفرق
بين ما يكون عند الاشتغال وثالثا في حمله مرة على غير الاشتغال ومرة على الاشتغال ثم جعل الحركة
الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه
وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل
عن علوم وادراكات لان الظنون وبحوها قد يكون مبادي ايضا وانما قال عن امور
لم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب بالاشتغال المصنوع انما
يكون فوق واحدة وهي اخر الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سيجيء
قوله متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق
هو الحاضر مقارنا له ويستعملان في جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقا عليا انه اضيفا

وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر هو عدم الحكم فلا يتارن
ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه
الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو
المظنون الصرف اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا
او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين
ويستتبع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت
والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف
لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وح ينقسم ما يعتبر
فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين
فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او
محدود يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا
فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي وان كان مناقضا
لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقوله
القائل باللسان دون ما يعتقده كقول من يقول بالوجود للحركة مثلا فان جميع ذلك
يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار
ووضعيا باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل وقد يعبر التسليم
عن الوضع في مثل ما لا نزاع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في
بعض الاقيسة الجدلية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل رأي
يحصل [illegible] فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب
اليه الفاضل الشارح في تفسيره من ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه الشخص
واحد لبس يتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور
هي علمي وظني واضعي وتسليمي لا غير ومبدأ البرهان علمي وتبادي الجدل والخطابة
والسفسطة بالاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز
ولذلك لم يتعرض الشارح بحرف العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعيا بين
العلم والظن بالذات وبينهما بالوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات

واما الى الشيخ م

بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح
انما قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع فاوح في سمة الظن بالاقسام
الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن
الصرف وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق
اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب
الصناعة المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي
والعرضي او الجنس والفصل وغيرهما انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء فان الذاتي لشيء
قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا يصير برهانية البتة وتعليل الفاضل
الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور
لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشأ غلطه هذا
من رأيه الذي ذهب اليه في التصورات انه لا يمكن ان يكتسب قوله الى امور
غير حاضرة فيه يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل
فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك
عما لا يحضر عند المتحرك ويم يعرف انتهائي المطالب ان لم تكن معلومة اصلا اجيب
بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة وانتهائي المطالب متغايرتان فمن الجهة التي
لم يحضر يطلب ومن الجهة التي يتحرك عنه اولا ويعرف الخطأ احرا والسبب في
ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصور
معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم التصور ووسط الحكم عليها
قوله وهذا الخ يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب [illegible]
لكل مطلوب انما يكون فوق واحد لا يحصل عن الاسباب الكثيرة شيء واحد الا واحد حقيقة وهو
علة واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف [illegible]
لكثيرة شيء يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه فالمبادي تنتهي الى المطالب بالتاليف
والتاليف لازمانا ان يكون البعض اجزاء عند البعض وضعا او كذلك [illegible]
ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة يستحقها الى واحد وجزء الهيئة تنتهي
متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا بد من هذا الانتقال

الانتقال لا بد له من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة م

من ترتيب وهيئة للمبادي التي تنتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالهيئة
الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الخ صواب
الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته
ان يحصل للجزأين صورة وحدانية تطابق بها صورة المط وصواب الترتيب في مقدمات
القياس ان يكون الحد ودي الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط
بينهما في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون
اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد
في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصور وحدها
دون المواد لان المواد والاولى لجميع المطالب هي التصورات والتصورات
الساذجة لا ينسب الى الصواب والخطأ ما لم يقارن حكما واستعمل المواد التي
لا يناسب المط لا ينفك عن سوء الترتيب او هيئة البتة لما بتياس بعض الجزأين الى بعض
وانما نسبتها الى المط واما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد تقع الفساد
فيها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة
بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الخ اما باعتبار الصور وحدها
فالصواب هو الانتقال والتشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها
كما ان القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه تشبيه به هو التمثيل فان ايراد المدعى
للواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك
حتى يظن انه استقرأ لها باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاول
لا توصف بالحق والباطل وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجبة
قبولها والمشبه بها على وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر
المشهورات والاوليات والموهم انه تشبيه في المشهورات بالمسلمات واما باعتبار
مجاري الصواب هو البرهان والتشبيه بالجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه
والموهم للتشبيه بالساعة فانه يشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل
الشارح جعل الجدل والخطابة في الصواب وجعل التشبيه بالمغالطة والموهم انه
تشبيه المنتهية ويشترط على ذلك ان يكون الجدل من جملة التشبيه لان المشابهة يوهم

الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب م

الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به م

انه جدل

انه جدل قوله فالمنطق الخ هذا الخ رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم
جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما اخرناها الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة
الاشتمال على بيان الاشتقالات الجيدة والردية لم يكن شيء فلما ما عرفها
يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية
التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة
بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم وانما قال يتعلم فيه ضروب الاشتقالات بل المقصود
هو الاصابة في الفكر لما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ما لان الاصابة
مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب
الاشتقالات والطب علم يعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات
التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب
فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
قوله واحوال تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى
وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة
وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الاشتقالات
يعرف بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الاشتقال فيه وهيئة جاريان
على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات
البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها مما يشتمل على مواد صوري او مادي
من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات وهما لا يستعملان اصلا
لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة من الحجج الملحقة بالاستقراء
والتمثيل في غيرها والعجب في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما بينهما
شارح وكل محقق الخ كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات علمي والتعليم اقدم
من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التعليم لان موحد التأليف
من اشياء لها وضع عقلا وحسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل شيئا لا يعتبر فيه
الترتيب بل ان الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين والتأليف المعين لا يستلزم
الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما يمكن بل قد عرفت تلك الاجزاء فعلا التي لا يجب

علم يتعلم منه ضروب الاشتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور يحصل م

تعلق ترتيب الاشياء بتأليف ما هي بل يتعلق بتأليف ذلك التعليم بحيث لا يعرف الترتيب والتأليف التي تقع فيها م

من ابسج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج
او غيره مما يمكن والمراد ان كل ترتيب لا يحصل الا بترتيب يؤدي اليه بل تاليف
تقدمه بالذات فالتحقيق يتعلق بترتيب بل تاليف ويفهم من قوله بكل تاليف
ان كل واحد مما هو تحقيق متعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة ويخرج المنتجة والصحيح
ان كل تحقيق متعلق بتاليف واحد يختص به كما يتعلق بترتيب واحد وقوله فلذلك
التحقيق يحوج الى تعريف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف ايضا يدل
على انه عنى به التاليف الخاص وقد يقع لفظة كل في قوله بكل تاليف زيادة ولعله
سهو الناسخ والتحقيق انما يحوج الى تعريف المفردات التي هي مواد للتاليف
الترتيب لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن
وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها قوله لا من كل وجه بل من
الوجه الذي يصلح ان يتعاطاه اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبايع لاعيان
الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا من حيث يتعلق بالقسمة الاولى
بل من حيث ينتقل منها الى غيرها قوله فلذلك الخ التاليف صنفان اول وثان
والاول يقع في الاحوال الشارحة وفي القضايا والجزاء مفردات مذكرا احوالها
الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس وتاليف بان يقع وتاليف
بان يقع في الحجج والجزاء قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس
الى ما قبلها مذكرا احوالها الصورية في باري ارمنياس ويشتمل عليها المنهج الثالث
والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في انالوطيقا الصناعات
الخمس ويشتمل عليها المنهج السادس ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما
للشيء بوجودين الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة
والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني ولان الثانية وضعيتان يختلفان
باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا يختلف اصلا فبين
اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي
بين المعنى والعين قوله بعد ما اعدت احوال في اللفظ في احوال في المعنى الاشارات
الذهنية تكون بالالفاظ ذهنية ولذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان

يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعات احوال التاليف م

فلهذا

فلهذا السبب ربما ادت الاحوال الخاصة بالالفاظ التي يوهم اشتباهها في المعاني وتغير
المعاني تغيرها والاغلاط التي يعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك للاسم مثلا
انما يسري الى المعاني لاشتمال للالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك الخ
اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ
من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر
احوالها في دلالتها كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول
وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة سائر ما ذكر في شرائط التناقض
والمغالطات اللفظية قوله الا فيما نقل يريد ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي
ويغير به حال المعنى فانه يلزمه ان يبينه له ويتنبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في
لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حدي القضية
ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجي بيانه اشارة ولان
المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم
والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واما ذو بالمجهول
ههنا المجهول بالجهل البسيط وهو صفة مقابلة الى التصور والتصديق فان الاعدام
لا يتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا بانقسامها قوله فكان الشيخ نبه على
عدم التضاد بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الآخر بل التضاد بين
عدم التصديق مع التصور الذي عبر عنه بقوله تصادجا ووجوده معه انما قال بمعنى
اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب
الذات والاول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه يتضمن العلم بهيئة
المتصورة فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج قوله مثل علمنا الخ لا ذلك تصديق
برهن عليه في الشكل الثاني والثالث من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس
قوله كذلك الخ مثل في الايمن والمنفصل بغير ما تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي
هذه لعول لما كانت الاعداد انما تتالف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض
يكون لا محالة بحيث احد كل المنتسبين اما احد هما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب
العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا والسطوح فلما انا نسب جدوية

يغير المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث هو ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم م

تصور ساذجا م

بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصوره بعينه تصديق برهن ان كل مثلث فان زواياه ساوية لقائمتين م

الشيء قد يحصل من طرق التصور فلا تصور بمعناه الى ان عرف مثل في الايمن والمنفصل وغيرهما م

يقتضي تشاركهما او نسب يختص بها وهي التي يكون بحيث لا عد المنتسبين احدهما ولا
غيرهما وهي تقتضي تباينهما فالنسب المقدارية الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوي
لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع يتكون من ضرب ذلك
الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط
المنطق في الطول ما يشارك خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشاركه مربعا
فكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطا
متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة الخمسة
الى جذر الثلثين مثلا فانه يسمى مجموعهما ذي الاسمين وفصل اطولهما على الاصغر بالمنفصل
واحوالها مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول قوله وقد يحمل الخ مثل
كون القطر وما على ضلعي القائمة التي يوترها الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثين
على جنبي خط مستقيم متصل بآخر قبله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها ونسبة الزاوية
لضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث مفترض متصل بهما وترا بالقياس اليهما
ويسمى ايضا قطرا لانه يقسم السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان
وهذه صورتها فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر
اي تساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر
مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو
خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما تسعة وعشرون وبرهان ذلك مذكور في
الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من الاصول
وانما قال في التعريف المجهول الى ان يتوقف في التصديق من المجهول الى ان يعلم
لان الجزئي والكلي ينتسبان الى الجزئي والكلي فقد ينتسبان الى الادراك المسبوق
بالعدم والى الآخر من ادراكين لشيء واحد يحلل فيهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار
ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط
والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فهذا الاعتبار الاخير خص
التصور بالمناسبة بالقياس الى التصديق بالتوقف وخص التصديق بكونه بالعلم
فالسلوك الخ الحد يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع

ويقال

8

ويقال للحاجز بين الشيئين حد او حد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان
يدخل فيه خارج او يخرج منه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة وتدل
على شيء ماهية والعرضيات خارجة وتدل على شيء آثاره وعوارضه ففي التعريف بتلك
حد او بهذه رسما قوله ونحوه يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الخ
القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال قاس القدة بالقدة والقايس يقيس الجزئي بالكلي
في الحكم الثابت للكلي والاستقراء تتبع القرى قرية قرية يقال استقريت البلاد اذا
تتبعتها بخروج من ارض الى ارض والمستقرى تتبع الجزئيات جزءا جزءا ليحصل الكلي
قوله ونحوه يريد به التمثيل وتسمية انتقالنا قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم
قوله فلا سبيل الخ فالحاصل المعلوم مبادي ذلك العلم التي مر ذكرها قوله ودلائل
يريد بالتفطن ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها
لو كان كافيا لكان العلم بالقضايا الواجب قبولها عاما لجميع العلوم وايضا فربما
علم الانسان ان الكمثرى لا تحل وان هذا مثلا كمثرى رابا لقطع البطن قطعها حلو وذلك
لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس في التصور اشارة فالمنطقي الخ
لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية
التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقة كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة
مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا قوله وفي الخ فتصاري امر
المنطقي ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان
يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره اي يعرف حال مناسبتها و
التفطن المذكور قوله واول ما يفتتح فيه من الاشياء المفردة التي يتألف منها
الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الآن يريد به ما يجيء في كتاب ايساغوجي
قوله وليس التعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فيدخل فيه المعنى المقصود
الاول من المنطق لانحلال المقصود اليه آخر الامر اشارة الى دلالة اللفظ على
المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا
لذلك المعنى وبازائه الخ دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالة التضمن والالتزام
باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الالتزام والا بالاشتراك على المعنى

وجزوه كالممكن العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون
من انتقال عقلي من احدهما الى الآخر قوله في الالتزام الخ: ذكر له مثالين احدهما لازم
لا يحمل على ملزومه والثاني لازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكتابة
لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام
مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ هي غير متناهية وعلى
البين منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصلح لان يعول عليه
اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف
والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل
على ما يجيء بيانه واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم
الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا يدل على ماهيات المحدود الا بالالتزام كما بين
اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث الخ: هذا البحث يورد بعد
مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده هاهنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس
ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال
ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه
معنى ما مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه
فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد
غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ وما به التغاير يمكن
ان يكون شيئان متغايران يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق
المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وح ان جعلا موضوعا
ومحمولا كانا ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا
وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى
الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول
ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا كان
الموضوع عين ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل المثلث وذلك معنى قوله او كان
في نفسه احدهما نوع آخر من الحمل ويسمى حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو كما يقال

اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان
حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل حتى يكون ان نفس معنى
الشكل الذي يقال له مثلث او كان ان نفس احدهما

على

على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل لفظ ذو كما
يقال الجسم ذو بياض اذ يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض
المحمول بالحقيقة هو الاول اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون
مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين
هو جزء مثل تسميتك انسانا بعبد الله الخ قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي
ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما
لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ثامة استدركه فجعل المفرد ما لا يدل اجزاؤه على اجزاء
معناه فادى ذلك الى ان ثلث التسمية بعض وحاصله فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه
على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو
المؤلف والسبب في ذلك هو الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك
لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ بما يتلفظ به ويراد
به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك مما
لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزؤه بحسب ذلك اللغة او
لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت
هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخ من ان يراد بجزئه دلالة
على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا
من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة
اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون جزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا
وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على
جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد
متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص وان تامل متامل وانصف من نفسه
لا يجد بين لفظ عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظ ان من انسان تفاوتا
في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شيء واما كون الاول منقولا
من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتعين جهل احوال الامم
في الدلالة وظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في

فاذا حين مثل بهذا علم انه لا على صفة من كونه
عبد الله قلت ربما يقول ذلك عند الاصلاح كيف
اذا جيء بعيسى الى موضع آخر فقد تقول عبد الله وتريد
عبد الله مع عبد الله فقد لا اسم ويتوجه
لا مفرد والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا

المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا ويرجع الى تتبع الفاظ
الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا رادفي الرسم
القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين
هو جزؤه يعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر فان دل بارادة اخرى
على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا
فان الفرق بين المركب والمؤلف على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم
قوله فمنه قول تام الخ الاقوال تحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف
ويشترك في اربعة اشياء وهو كونها الفاظا مفردة دالة على معاني بالوضع والتواطؤ
فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها ويفترق اولا بفصلين بما دلالتها في نفسها او غيرها
وذلك لانه كما ان من الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض و
من المعقولات معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ
دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف والاول جنس يفصله فصلان
آخران هو المتعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والمجرد عن ذلك والاخير هو الاسم
والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم
يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولنا امسى ايضا فعلا فحصول الفعل للكلمات
وحصول الاسم والحرف اعداما والاعدام يعرف بالملكات من غير انعكاس
فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو يتناول احديهما بالقوة فقال في حده
هو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك
بعد الامور الخمسة اعني الامور الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة
بينه وبين الاسم عن تضمن احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته به و
ذلك الغير هو الفاعل في هو قد يكون معناه وقد لا يكون لكن وجود التعين وعدمه لا
يتعلق بالفعل بنفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط
ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشيء غير معين
وقد يشاركه الاسم المتصل بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني
يصح لشيء بعينه فان معين بان من الاسم ما يدل على نفس الزمان ومنها ما يدل على معنى

وهو الذي يكون مشتقا من كلمة وهي الذي يدل على
فعل هو موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة
معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة
وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومقول
وذلك مثل قولك في الدار وقولك الانسان
ناقص مثل قولك في الدار وهو الدلالة الاخرى
فان الجزء من الاسم ما دلالة لا يسمى مفهوما الا
ان احد الجزءين اذا اتصل بذلك يدل على شيء ما يدل عليه
مثل الدار وفي فان اتصل بذلك يدل على شيء ما يدل عليه
قد دل على كمال ما يدل عليه مثل الدار والانسان لان في الدار
كما لا اسما والافعال

جزؤه الزمان ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه وجميعها مجردة عن الزمان
المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما يعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو
المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص والحد التام
ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان
من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ناقص فيه الدلالة على نفس
المعنى فيحتاج الى حرف يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط
اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال
على وهو ظن فاسد تحقيقه النحاة فان قولنا قام في قام زيد حال عن الضمائر وان كان
مشتملا على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها
في الحال ويسمى قائمة ثم تصرف الى الماضي والمستقبل بادوات كذلك تقترن بها
وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي
وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه في غيره
والتاليف الثنائي بين هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب
النحو وهو ما يتالف من اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الآخر كقولنا
زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام
الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج
كل واحد منهما الى الاسم فرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قولنا في المثال
حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفة يعني الاقوال التامة وح
يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه ابعد لان التام عندهم لا يتم موقع المفرد وهذا يتم
قوله في القول الناقص الا ان احد الجزءين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كان
الاداة لا يدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير متوهم مدلولها به وهو
المراد بالقرينة المقارنة لها يدل على كمال ما يدل عليه كقولنا الانسان والمفاهيم اياها
وان اقترنت بغيرها لا يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول
تاليف ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد الاضافة الى الغير
اشارة الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا

والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه الخ الجزئي الذي رسمه
الحقيقي والاضافي وهو كل اخص يقع تحت اعم ولو كان كليا بالمعنى الاول كالانسان
تحت الحيوان وقابلها الكلي المعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام خمسة بان قالوا
اما ان يوجد في كثيرين او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودها
في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم واشلتها الانسان والشمس عند من يجوز نظيرها
والاله والكره المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب اشارة
الى الذاتي كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على
غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما تحته وربما يخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم
حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها او
اما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجيء ذكره فخصص هذا باسم المقوم وهو اما ما يتألف
منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى
واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد
فقط وكل ما سواهما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي
هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات
لا ينسب الى نفسها وبالجملة تعريف الذاتي من عسر ما والقدماء قد ذكروا له علامات خاصات
احديها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء
لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته
لا لشيء آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا اولا وثالثها ان الذاتي يمتنع
رفعه عما هو ذاتي له وجودا وهو مما يمتنع الخاصيات انما يوجد للذاتي عند اخطاره
بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصتين
الاخيرتين فلذلك الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن
رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له
قبل ذاته فانه يحمل على ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من
معلولاته وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق
بينهما فقال الوسيط اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل

المحمول

المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل
الشكل للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء
الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما
يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو نسبة الجزء لذلك وقد اصطلح الى اطلاق الجزء عليه
لعسر العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة
المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في
تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب الخلوة عنه من حيث يتصور جسما ويفتقر في
تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع من سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع
عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع بالسلب يستلزم اخطار الذاتي
بالبال ايضا الذي هو شرط في ان نظير الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه
لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عند ما لا يكون الذاتي
مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه فلذلك عدل عن ذكر القطع
بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع
بالسلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا
كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد فلا يصح من حيث تصوره
جسما فائدة هذا القيد ان تمايز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا
يتمايز عن علل الوجود الا هناك قوله وان كان هذا فرقا غير علم اي ليس فرقا بين
الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات تشارك كما مر بل هو
فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا يلزم الماهية وشارك ان
فرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان المضلع و
ان كان مقوما للمثلث وغيره لكنه بعيد الفرق في الموضع المطلوب
الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او
متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها الماهية مشتقة عما هو موسوم به
جاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة وهي الطبيعيات يطلق
عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات

اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها

التي يعرفها الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الموجودين
وغير متوقفة بيني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود
الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا احد موجودا
كان الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب
وجوده ايضا غير اسباب ماهية مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة وماهية ليس
انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو
كان مقوما لها لاستحال ان تمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزء لها المقوم فاستحال
ان يحصل المفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان
وجود ام ليس اما الانسان فيعني ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل
بسبب الاحساس بجزئياته ذلك ان محدثا لا لعرضيا من معاني آخر اسباب الوجود
هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود
في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج قوله فجميع المركبات
التي لا يوجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصور بها ان يميز بين اجزائها وتفصيلها
ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوة المميزة بالتفاته بالقصد
الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني لما
يكون عليه في الوجود مغايرا لالتفاته بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة
الحاصلة عنده بحسب حضوره في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا
اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم
الا بان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد
مستأنف وانها تجرد عن تجشم الكتاب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت
اليها الذهن بالفعل ولا ان يلتفت اليه متى شاء فجميع مقومات الماهية داخلة
مع الماهية في التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل
بقوله ان كل شيء له ماهية فانما تصور مع حضور اجزائها قوله وان لم يخطر بالبال
مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه قوله كما لا يخطر كثير من
المعلومات بالبال لكن اذا خطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور

ثم فالوجود هو الخاص بالحقيقة
لازم او غير لازم

مقومات الماهية داخلة في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة كما
لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكن اذا
اخطرت بالبال تمثلت

من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض
الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطقيين
هذه المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي
في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا ولان الخ يريد بيان القسم
الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور وقد تقدم تعريفه مقدمة فنقول المعاني التي
لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد يوجد من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة
او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح لان يكون
معروضات لهذه المعاني ويصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية
او موجودة او غير ذلك وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها
يسمى من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات وحقايقها وهي التي
يسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمميز
منهما بالكلي العقلي قوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي
قد يكون غير محصل تحصيلا شيئا يقترن اليها وهي المعاني المجنسة التي تحصل بالفصول وقد
يكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلافا بين جزئيها الا بالعوارض الخارجة
عن ماهياتها وهي المعاني النوعية قوله التي لا يختلف فيها الا بالعدد ويريد تخصيصها
بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة
الاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة لمنتهى تمام ماهية تلك الاشخاص
قوله ونفصل عليها الشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة
بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك اللفظ اللذين لا يختلفان بين
حيث الانسانية التي هي ماهيتها بل يختلفان الاشارة الخفية وتوابعها من اختلاف
المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية الجزئية
فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود
اشارة الى الوضع الخ اللازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما
داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان
المصاحب منه ما يصاحب دائما وهو ما يصاحب وقتا ما وهو يسمى المصاحبة اما

الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها الا
بالعدد مثل الانسانية فانها مقومة
لشخص شخص تحتها ويفصل عليها الشخص
بخواص له وهي ايضا ذاتية فهذا هو المقصود

اللازم غير المقوم وما اللازم اذا لزم الشيء يخص
باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما لانه هو
الذي يسمى الماهية ولا يكون ذاتيا

ان يكون بحيث يمكن ان يعلم اولا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني
ينسب الى الاتفاق فان الاتفاقي لا يخ عن سبب ما الا ان الجاهل يسبه نسبه الى
الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه
في حال من الاحوال لسبب معلوم من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك
الموضوع عنه في حال من الاحوال لسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب
اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون
جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما او بالاتفاق
لكن مراد الشيخ تميزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى
سائر العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود [illegible]
مثل كون المثلث مساوي الزوايا القائمتين وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث
عند المقايسات لحوقا واجبا والمحمولات الخارجة اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس
الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع
الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك
والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين الذي
يحمل على الواحد بالقياس الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صارت نصفية
ثلثية ومساوي الزوايا القائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه الى
قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا
او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم
وهو المراد من قوله [illegible] وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا
واجبا [illegible] لكن بعد ما يقوم المثلث باضلاعه الثلثة اشارة الى كونها
غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما يقوم [illegible]
ولو كانت آية ذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر في حد فكما ان
زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ستة
قوائم [illegible] وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي تنسب بالقياس
الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في

اشكال من مقومات لكان المثلث وما
يجري مجراه يركب من مقومات غير متناهية

الذهن

الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن
عند حدها والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج
او لم يكن بالقياس الى شيء فان الوجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع
ابيض ليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل
والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب
القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر
الاشياء التي يوصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال
هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم يوجد الا
بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاضرة معه كما اشار اليه الشارح من
ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاشياء الذهنية [illegible] واما ما يطلبه
الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن وضع ملزوماتها فان فيها
من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك
لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاثبتا الشيخ
لاثبات مطلوبه فيه كما ادى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك
ان يقال المحمول اللازم لا يخ من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لان
ذات الموضوع او المحمول الماهية يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما
يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية
لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي
ان يكون المؤلف قضية مكتسبة مما يستعمل العلوم البرهانية [illegible] وذلك
لان محمولات المطالب العلمية لا يكون مقومات لموضوعاتها [illegible] يكون اعراضها ذاتية
لها كما ذكر في صنعة البرهان [illegible] واما ان كان لزومها للموضوع بتوسط اشارة
الى القسم الاول [illegible] وكانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب [illegible] واجبة اللزوم و
ذلك لوجود السبب الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم [illegible] غير متوهمة
وذلك يناقض لما ذهب اليه القوم المذكورين المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان
الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي

كانت معلومة واجبة اللزوم من كونها غير متوهمة
ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير متوهمة
وان كان لها وسط بينا علت
واجبة

اقدما يشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى
سايركتبه وذلك لان اللزوم لما كان معتبرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا
آخر لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان اللزوم
لا ينفك في العقل عن تعقل ملزومه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط
شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك
بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم الى لازمه ثم الى
لازم لازمه بالخاطر حتى يحصل اللوازم باسرها بان جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن
فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس
الى غيرها قد يمكن ان يستمر الانتقال فيها ما لم نظر الى الذهن ما يوجب اعراضه
عن تلك الملازمات غير محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها
هي التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما يحصل عند تصور الامور
التي اليها تقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب
الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك
الاشكال ورجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط تبين به اشارة الى
القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة قوله علت
واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند حضور الوسط
فقط قوله واعني بالوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة الى
ان الوسط هو الذي يسمى دليلية اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول
لموضوعه ثم لا يخفى ان اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين
منتج بحيث تكون الاوائل مجهولة بينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على
المطالب اما ان يكون مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما
امتنع ان يكون مجهول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون
مطلوبا بالاستدلال بتصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان
الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا
له ويجوز ان يختلف ايضا على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني

ماخذا

ماخذا ثانيا قوله وهذا الوسط الخ اشارة الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون
اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من
هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط
بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط تسلسل
الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل
لكونه غير مؤد الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته مع جوازه يشتمل على الخلف من
وجوه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل خرج من امور غير متناهية هي ما برها
الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط
ولم يكن هنا فعل تام قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما
بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني بقوله وان
كان الوسط لازما متقدما الى ان كان الوسط المفروض لولا لازما للموضوع في الفرض
المتقدم في القسمة المذكورة واردة هنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا
للقسم الاول واحتاج الى وسط لازم آخر او مقوم غير مسمى في ذلك الى لازم بلا وسط
ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الذي
مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر ومقوم وبابطال هذا القسم تعين القسم الثاني الذي
هو المطلوب فاتضح من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد من كل حال من لازم بلا وسط
ثم صرح بما اراده منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك
مناقضة القوم المذكور بقوله فلا يلتفت اذن الى من قال ان كل ما يبين بمعنى صحيح
رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عنقاء او ما اجرا وضاحا
له مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة يقسم بين الكم والنوع
انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد ولا يخفى ان الشارح
انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم وتاخذ البراهين
بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب لعدم الاحتياج
الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا فهي لوازمها
مما اقتضت هو لازمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي هي شيئا فهي من حيث

ی ی لا یستلزم شیا وقد فرضت مستلزمه هف لیس کما ذکره لان القسمة لیست
بمسوماه فان من اقسامها ایضا ان یقال انها یقتضی لوازمها ولکن لا من حیث ی ی
بل بعضها بتوسط بعض علی سبیل الدور او التسلسل او علی سبیل احدهما وما لم یطل هذا
القسم لا یتم برهانه اشارة الی العرضی الغیر اللازم واما المحمول الذی لیس بمقوم ولا لازم
فجمیع المحمولات التی یجوز ان یفارق الموضوع انما لم یقل فجمیع المحمولات التی تفارق
لان مقابل ما یمتنع ان یفارق اعنی اللازم هو ما یجوز ان یفارق وینقسم الی ما یفارق
والی ما لا یفارق وهو ما یدوم مصاحبته اتفاقا ککون زید غیر اطول عمرو قوله
مفارقة سریعة او بطیئة سهلة او عسرة مثل کون الانسان شابا او شیخا وقائما وجالسا
یمکن ان یترکب الاعتباران فالسریعة السهلة کالنائم والسریعة العسرة کالمغشی علیه
والبطیئة السهلة کالشباب والعسرة کالجنون قوله ولما کان المقوم یسمی ذاتیا
فالیس بمقوم لازما کان او مفارقا فقد یسمی عرضیا ومنه ما یسمی عرضا وسنذکره
قوله ومنه ما یسمی عرضا یرید العرض العام اشارة الی الذاتی بمعنی آخر وربما
قالوا ان المنطقی ذاتی فی غیر هذا الموضع منه وعنوا غیر هذا المعنی وذلک هو المحمول الذی
یلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهیته فجوهر الشیء حقیقته سواء کان بسیطا او مرکبا
والماهیة ربما یخص بالمرکبات وکل ما یلحق الموضوع فهو اما یلحقه لانه هو واما ان یلحقه
لامر آخر وذلک الامر اما ان یساویه او یکون اعم منه او اخص منه والاول
وحده هو العرض الذاتی الاول وهو مع القسم الثانی اعنی الذی یلحقه بسبب امر مساو
کالتعجب او العرض الذاتی الاول انما یلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهیته
اللاحق الاول یلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتی بحسب الرسم المذکور وهو
المحمول الذی یوخذ فی موضوع فی حده الا ان الاصطلاح یقتضی ان یطلق العرض
الذاتی فی کتاب البرهان علی معنی اعم من ذلک والسبب فیه ان العلوم متمایزة
بحسب تباین موضوعاتها والعرض بهذا المعنی قد یحمل فی کل علم علی موضوعه وقد
یحمل علی انواع موضوعه وقد یحمل علی اعراض اخر له وقد یحمل علی انواع اعراض
آخر کما یبین فی علم الحساب علی العدد وعلی الثلثة وعلی الفرد وعلی زوج الزوج
فالموضوع لا یکون ماخوذا فی حد المحمول الا فی الاول بل یکون الماخوذ فی الثانی جنسه

وفی الثالث معروضه وفی الرابع معروض جنسه ولما کانت المحمولات البرهانیة اعراضا
ذاتیة کان جمیع ذلک من الاعراض الذاتیة وح یکون رسمها ما یوجد فی حد موضوعه
او ما یقوم موضوعه مما لا یخرج عن العلم الباحث عنه فان ما یوجد فیه جنس الموضوع الخارج
عن ذلک العلم لا یسمی عرضا ذاتیا وحین یطلق العرض الذاتی علی جمیع ما ذکرنا یخص
الاول بقید الاولی لان ما عداه انما یلحق الموضوع لامر غیر ما به هو موضوعه مثل ما یلحق
المقادیر من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجیة والفردیة والحیوان من الضحک والتبسم
وهذا القبیل من الذاتیات یخص باسم الاعراض الذاتیة مثل ما یتمثلون به من العظوسة
للانف المناسبة المقداریة بالمعنی غیر العددیة کالمر والمشترک بینهما المناسبة المطلقة
وهی کجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت علی انها مقداریة کانت عرضا ذاتیا للمقادیر
ویستعمل فی علمها واذا اخذت علی انها مطلقة کانت عرضا ذاتیا لجنسها التی هی
الکمیة لکنها لا یستعمل فی علم المقادیر ویستعمل فی علمها واذا اخذت علی انها مطلقة
کانت عرضا ذاتیا لجنسها التی هی الکمیة لکنها لا یستعمل فی علم المقادیر ولا فی علم
الاعداد لانها لیست عرضا ذاتیا لموضوعهما کما ذکرناه وکذلک المساواة ولذلک
قال یلحق المقادیر او جنسها قوله وقد یمکن ان یرسم الذاتی برسم ربما جمع الاولین
جمیعا انما قال برسم ولم یقل بحد لان الامور المختلفة بالماهیة لا یمکن ان یجمع فی حد لانها
لا یشترک فی الذاتیات المتمیزة لکنها یمکن ان یجمع فی رسم لانها قد یشترک فی لازم یمیزها
عما عداها وذلک الرسم هو ان یقال ما یوخذ فی حد الموضوع او ما یوخذ الموضوع فی حده
والاول مقوماته والثانی اعراضه الذاتیة الاولیة وان اریدان یجمع جمیع الاعراض
الذاتیة قیل ما یوخذ فی حد الموضوع او یوخذ الموضوع او ما یقوم به مما لا یخرج عن
العلم الباحث عنه فی حده واعلم ان اخذ المقومات فی الحد الحقیقی واخذ الموضوع
فیه اضطراری قال الفاضل الشارح علی تعریف العرض الذاتی بما یوخذ الموضوع فی
حده وهذه عبارة المتقدمین اوردها الشیخ فی الشفاء وهو مقلد المتاخرین وبین
فی الحکمة المشرقیة بطلانها بان الموضوع بماهیته ووجوده متمیز عن ماهیة العرض و
وجوده فکیف یوخذ فی حده وایضا الاعراض غیر متعلقة فی ماهیاتها بموضوعاتها
بل تعلقها بها لعرضیتها وهی من لوازمها ولاجل ذلک عدل الشیخ عن تلک العبارة

في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بما عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو هو
او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال وذلك لان الماهية يقتضي المقومات اقتضاء
المعلول العلة ويقتضي الاعراض الذاتي اقتضاء العلة المعلول واقول اذ ذكره الشيخ
في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي بخصوصها
موضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها
واما حقائقها في انفسها فانما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات
وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات الماهية
دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول
فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها و
المشتمل على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي
تصور ذاتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها ما يكون مفهومها مركبة
عن حقائقها وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك
لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم
هذا حاصل الكلام المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردنا بالفاظه وظاهر ان
الاعراض التي يميل الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها
وذلك لان المساواة اتفق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة
الى غيرها والزوجية انما تلزم بمتساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع
اخر فان حروف هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة
اتفاقا محضا ملتئما من المضاف والزوجية انما بمتساويين فقط وهو نوع
من الانفعال فلا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد وغيرهما وكذلك
في باقيها وليت شعري كيف يصنع هذا الفاضل التي لم يعقله المتقدمين فيها ايخالف
الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا عن نفسه لها
تعريفات اخر انا نحن معاشر المتعلمين فلما لم يفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت
او كانت مركبة سوى ما ذكرده في تعريفاتها المساواة للموضوعات كانت تلك
التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب النسبة او بحسب الماهية فلما

تقدر

تقدر على ان تصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا ان نعرفها الا كذلك ولا مانع
من ان يجوز ان يكون الحد المأخوذ في الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية
وحدها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز و
التوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات
الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله
الشارح الى ههنا ويخرج منها المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها
وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك واذن
ليس يحتاج الذاتيات بالوجهين جميعا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات فما
يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو
معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم اعم منه او اخص منه
وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة
وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة كالضاحك
الذي يلحق الانسان لتعجب ومساوي الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث بوسائط
بينهما ولعل الشيخ حذفه ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي
ذكره الشارح اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الطاهرون عند
التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو ولا لما سموا الجنس
مقولا في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس
والفصل كما حكي عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي نبهوا على
تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما عقلوا عنه وذلك بان يذكر فالهم عنوا بالذاتيات
اخر الماهية فقط والجنس هو اخر الماهية لزعمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب
ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الطاهرون لا يميزون
ولم يقل انهم يقولون كذا ثم للمتأخرين بعضهم للفضولي ورأيا وحدها غير صالحة لجواب ما هو
ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح
ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يؤول
اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم

ثم تسلسلون اذا حق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا
مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وسمعتها تقال تسلسلت الالسن اي اختلطت والمراد
ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رايهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالناطق
للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس ودعامة لكونها مساوية لها في
الدلالة وغير صالح لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم
ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت
الماهية وانها انما تحقق لمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل
ماهية انما تحقق ان يكون اجزاؤها حاضرة معها فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه
على منشا غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب
ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه
وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه و
الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين
الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة
كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول
ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان
على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو
الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع
بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق
فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وح يكون الداخل في الجواب اعم
من المقول في الطريق وحاصله ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتداول للجنس والفصل
في الحد على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا من طريق ما هو وذلك عندهم انما
يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا الشيء
قد يفرق بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل ماهيته فاذن الاعم
قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية
واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجه كل لغة سواء ماذا ته او ما

مفهوم

مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المطلوب في
هذه السؤال تحقيقا ولامر الاعم لا هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان
يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ما ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم
المستحدث ولم يؤدوه الى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم
وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى بيان ذلك
المباحث العلمية لا يتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلق بها فيجب ان
يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان
البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي
وبين انه انما يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم لاسم بالمطابقة كما تبين
في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي يحمله القوم بازائه ليس هو احد مما لان حقيقة
الذات انما يحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم
الذي يذهبون اليه ليس هو ماهية الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة
فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه
وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب
للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقهم
فان طريقهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء ما يلزمها ويلزمهم عليها
على ما جروا عليهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التصنيف على ما ينبئه
اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال
على ما هو من غير تغير العرف ثلثة يعني بالعرف اللغوي المذكور وجد الحصر ان يقال
المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون
كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او يكون متفقة
الحقائق وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب
عن صنفين منها واحد لان المسئول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب
بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية
المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها

ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة
وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالتين
هو نفس ماهية ذلك الشيء او الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر
من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص و
الفاضل الشارح جعل المطلق في الصنف الذي يدل في الخصوصية المحضة ماهية شخص واحد مثل
زيدا اذا قيل انه موجود هو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله
احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على
الانسان الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب نفس الاسم وقد
يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين
باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود ليلا يختص باحدهما بل قال على ماهية
الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسأل
عن جماعة مختلفة فيها مثل فرس وثور وانسان ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان
اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد الحيوان
مدلا لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل
فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس لها ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الفرس والانسان
ونحوهما فاخص دلالة مما يشتمل تلك الماهية هذا شروع في بيان ذلك بان المورد كان
غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله
في ابطال المساوي واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان اردنا انهما مفهومان
متساويان لتلك الحقيقة معا بالشركة فليسا مدلان على الماهية انما قال ذلك لانهما عند
الجمهور فصلان متساويان يفهمان الحيوان بالتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يحصل به
الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان يحصل به كان
ما عداه فصلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل
الحقيقي مجموعها وكل واحد منها جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على ذاته الا
بعرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق مشتق من النطق الدال على فصل
الانسان فان وحده عرضان تشبيه تقدم احدهما على الآخر فقد تشتق له عن كل

واحد منها

واحد منهما اسم وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما والحساس
والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان هذا الفصل الحقيقي هو نفس الحيوانية التي هي معروضة
الحس والحركة فاشتق له الملقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطبقا اعرض عنه الشيخ وعرض
بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان اردنا انهما مفهومان اي ان فرضنا قوله وذلك
لان المفهوم من الحساس والمتحرك وامثال ذلك يجب المطابقة بانه شيء له قوة حس وحركة
وكذلك مفهوم الابيض بانه شيء ذو بياض واما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ
الا على طريق اللازم حين يعلم من خارج اذ لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاجسام يريد ان
الفصل والعرضيات كلها لا يدل على اصل الماهية التي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك
لان الفصول يحصل الماهية والعرضيات يلحقها بعد تحصيلها خارجا بالشيء الذي يحصل لها او
يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت يشتمل عليه لكان بابه الاشتراك
داخلا في بابه الامتياز والاشياء الداخلة في الخارجة وهف قوله واذا قلنا لفظ
كذا يدل على كذا فانما يعني بطريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه
الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى
به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة و
التضمن بهذه الدلالة ان لفظ ما انما يقصد به بالقصد الاول ما يطابق المسئول عنه دون
ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسئول عنه متعلق الهوية بها فيتبع
اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود
اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وبينا
ما يدخل فيها فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الى درجة فلكونها غير محدودة
لا يجوز ان يكون مقصودة له قوله وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا
لكان ما لبس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل
على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان
الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عن ما هو ان يقول لتلك الجماعة انها حيوانات
تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما لبس بمقوم كالخاص قد يكون صالحا
للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع والا لكانت الرسم ايضا مهجورا على الاطلاق

وكذلك الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء
في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس
والنوع ما هذه عبارته والجنس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالتزام فليس جنسا اذ المراد
منها بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على تخصيص هذا الموضع
وبحد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها
التي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا انما يخلي عما يخص كل واحد منها يريد انه اذا طلبت
الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل جميع الذاتيات المشتركة
التي تخص هذه المختلفات المسئول عنها ويخلي عن فصل كل واحد منها بذاواما
الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد
ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس من غير تغير عرف اللغوي
ولذا سئل عن زيد ما هو لست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انه انسان
اشارة الى الفرق بين ما ومن فان الاول قد قرر بانه والثاني انما يطلب به العوارض
المشخصة ويكون جوابه زيدا او يجري مجراه قوله لان الذي يفصل في زيد على الانسانية
اعراض ولوازم لا ساسا في مادته التي منها خلق وفي رحمامه وغير ذلك عرفت لم يريد
ان يفرق بين الاشياء التي يدخل على معنى الحيوان ويجعلها اشياء مختلفة الحقائق كالانسان
والفرس وبين الاشياء التي يدخل على معنى آخر كالانسان ويجعلها اشياء متفقة الحقائق كزيد
وعمرو وليورد لبيان ذلك مقدمة وهي ان يقول من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا
على ذلك المجموع بل جزءا منها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل
مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة
وهذا الآخر قد يكون غير متحصل متبهم بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق
وانما يحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون
متحصلا متنوعا بما ينضاف الى المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال
على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط
وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغيرية الا ان اللاحق

معطا لقوام ذلك المعنى يسمى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقويم في الصورة
الاخرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار
الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق
مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ
لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يختص بان ناطق
يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء الوجودي
والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث
هو كذلك الا في العقل بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له
شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويجعله ويصير هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه
لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصله لا يعده اختلافا في
الماهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا
الانسان وذلك الانسان وظهر الفرق بين الاشياء التي يدخل على معنى ويجعله اشياء
مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي يدخل عليه ويجعله اشياء متفقة الحقائق واذا تقرر ذلك
فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود وكان كل ما ينضاف
اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان
فلذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيء واحد وهو المراد من قوله لان الذي يفصل
في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لمادته التي منها خلق قوله لا يتعدى علينا
ان نقدر عروض اضداد بانى اول يكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض
واللوازم لما قارنه بعد تحصله ولا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا لو زيد
الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية
اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يكون
انسانا فاما ان يتم بكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم بكونه فلا يكون
ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك
لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي ماهيته قوله وليس يحمل التقدير المذكور

من انه لو لم يلحقه لواحق جعله انسان يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايراتها
يعني اللاناطقية او الصهالية لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك
الواحد بعينه يعني يكون بعد كونه فرسا وهو ذلك الواحد الذي امكن قبل ذلك ان يكون
انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل
ايضا مع بقاء الماهية قوله بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا اشارة
الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود
الجنس في العقل متقدما على تصوره قوله فان كان الخ اي ان كان هذه الطبائع
المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا
عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان
يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل
عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منهما الشرح الثاني في الالفاظ المختصة
قوله اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس الى قوله
وبالقياس اليه وكله ظاهر يستغنى عن التفسير قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما
يدل في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما
نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا
التي تولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص
التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي يصح باسم نوع
الانواع تناول الجنس للانواع والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته
ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم
يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلثة اشياء احدها
اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما
الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها
جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من
حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات
حين لا يكون تحت جنس قوله وما يسهو الخ وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص

على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي

هو الذي هو الجنس ما هو الذي هو النوع على ما هو الذي هو الجنس ما هو الذي هو النوع على ما هو الذي هو الجنس ما هو الذي هو النوع على ما

بينها التوريات ويستفاد منها التصديقات بحسب الاغلب كما بين في مواضعها
واما المتوسطة والسافلة التي لا يحصر في عدد فانما يستغنى عن ايرادها لاشتمال العالية
المعدودة عليها وعما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا
في حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث
هو طبيب في ماهيات اشياء ربما يستعملها اولا يستعملها اي معدنية او نباتية او
حيوانية ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي دون ما
لم يسع به او لم يتع اليه مما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك منه وغيره ليس بمهم
فخروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان ان يحتاج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة
او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب الامكان فيه الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا
دأب اصحاب سائر الصناعات العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه
في تيسير تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها

الى الفصل الخ كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له
او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه
ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام مهيتها
المشتركة بينها فالذاتي الخارج عنها يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون
هو ما يختص به بعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض مقولا فهو ما يفيده الامتياز
عن ما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان
مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم
يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي
وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون
كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير
الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس
فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة
بل عما يشاركه في الحيوان فقط فمراده بقوله عما يشاركه في الوجود اي في جنس ما وقد ذهب

الفاضل

الفاضل الشارح وغيره مما سبقه الى ان المذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه
في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يتحصل به ولزم على
ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو جنس العالي من امرين متساويين لا يقبل
ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي هو
عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه المحالات قوله ولذلك يصلح الخ تنبيه على
ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة
كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب التمييز يعني ان السؤال بأي قد يطلب
به التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال
اي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف
الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيئية تعميم
الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات
على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك هنا قوله وقد يكون الخ لما فرغ عن
بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات
التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار
الى ما ذكر مجملا من مناقضة القائلين فيما قرباه المقول في جواب ما هو الذاتي الاعم
واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا
في جواب ما هو قوله وكل فصل الخ يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا اما ان
يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل والثاني بقياسه الى النوع المتحصل
به والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني التقويم
فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل جزء من الجنس فذلك بالتقويم غير
ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الجزء للمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض
بحسب اعتبار المشي الى غيره فيكون متأخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي
مقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما يضاف
الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس

لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل فيه اشارة الى الخاصة الخ
لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها
والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا و
الخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود للاني موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير
كالكاتب للانسان وقد يكون لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي
للحيوان وقد يكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة ببعض
كالكاتب له وقد يكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد
يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي
الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء بل بالاطلاق
كامر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته
وربما لا يكون ... واما العرض الخ والعرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد
للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا
كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له
واضل الخواص الخ الخاصة قد يعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد يعتبر من حيث
دخولها في التعريفات وهو خد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين
فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى
غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك
بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير منتج قوله مثال العرض العام الابيض للبيضاني
البيضاني طائر يقال له بالرومية قفنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة وتمثيل
في البياض كالثلج والسواد بالغراب قوله وربما قالوا الخ المشهور عند الظاهريين
اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا
له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع ولعل الالتباس
بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيما حملهم
على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن الحمل
على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق

دوجوب

دوجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الخ كل واحد من الخمسة اما
يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمنع ان يكون
ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضوع بالملون فيقال انه
جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض
عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا مناقشة في الصورة فهذا الخ
هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقرائي على ان الشيخ غير في هذا الكتاب
بالاشارات عن فصول يشتمل على احكام ثبت عنه كتب وبالتنبيهات عن فصول
يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها وفيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل
من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة
والثنائية والثلاثية والرباعية بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة
هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان والجوهر
الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا وهنا بحث فهم وهو ان النوع الذي هو احد
الخمسة باي المعنيين هو فقوله انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه
الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه
محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه
بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقال
الى ما تحتها هو نوع اضافي بل يقال الى ما فوقها وايضا القسمة الخمسة تخرج الحقيقي وحده
الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما يكون بالقوة مسدسة لانه يخرج الاضافي وحده
من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثال الكليات المحمولات اما ذاتية
لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مقتضى الحقيقة و
هو الجنس او على مقتضاها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة
بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام وهذه القسمة هو ما يجري مجراها
يخرج الحقيقي وحده مجتمعة واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات منقسم الى ممكنة
الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم
والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو منقسم

الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذا القسمة بالقوة مشتملة على
قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب اولا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي
فيكون بالقوة مندرجة ولا يخص عن ذلك في كل قسمة يجري مجراها في اخراج الاضافي
اشارة الى رسوم الخمسة الخ الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوائل رسومها والكلي
قد يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي ذاتها
اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي فالجنس للخمسة
هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل الحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة
ايضا قد يحمل في جواب اي شيء هو الا انها انما يفعل تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال
في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا
حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والذاتي
ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات
غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل
عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فما يعرض له بعد تقومه وكذلك الفصل
وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها المتقدمة
الى الحد الخ هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة
على الذات فالحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق و
منه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا انه جسم او جوهر ناطق والتام
لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على بعض بحسب زيادة الاجزاء
وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي
بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام وان قصر بالاشتراك لان التام دال على الماهية
بالمطابقة كما مر لا بالالتزام الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل
ويقع على الحد والناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل
على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي
دون ما عداه فمن الشيخ في هذا الفصل ولا شك الخ اشارة الى ما سبق من ان
الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه

الحد قول دال على ماهية الشيء م

في انه يكون مشتملا على مقوماته جميعا ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله م

يكون

يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل والخارج
والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل ويجب ان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا
بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء طبيعية شيئا واحدا كالاجزاء في
العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير طبيعية شيئا واحدا كالتسوا وغيره في البلقة او من
شيء وما يحل فيه كالجسم والتسوا في الاسود او من شيء واضافة الى غيره كالمرجل والانوة في
الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما تطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب في العقل
ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا يعرف بالحدود بل بالرسوم
وما يجري مجراها واما المركبات فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات
على الاصطلاح المذكور واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها
ان كانت ذوات حدود والا فرسومها قول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل
على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون
يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقط سقط الشك الذي يورد عليه
وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله م ما لم يجتمع الخ يريد بالمركب العقلي
الصرف فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله
وما لم يكن الخ يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول
ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض
الصور قاصرا عن الحد وفي افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم
يقتضي انتقال الذهن منها الى حقيقة ملزومها كما مر فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة
الغرض قوله وكل محدود مركب في المعنى ههنا صرح بانه يريد بالمركب العقلي
ويجب ان يعلم الخ الطائفة يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون
كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل التمييز
الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وبالجملة ان الغرض من التحديد تصور المعنى
كما سوف يأتي من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول
لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء المغايرة المشابهة التي
يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحتاج له التمييز الكلي تابعا لمقصوده

ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز فحسب بل التمييز الذاتي ان امكن ولا اصابة ان يكون من الذاتيات ان غير ذاتيا وذاعيا راجعا الى تصور المعنى كما مر

لتركيب ما هو مشترك وما هو خاص لتمييز الشيء في حقيقته لم يمكن ان يدل عليها بقول م

بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا الخ قدم الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين
متساويين فلا وجه للاعادة والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد
الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله ولو كان الخ هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم
فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد والتمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما
وهو مناقض لقولهم والمات عندهم فصل اخير بعد الناطق فان الانسان يشارك
الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمماتية والحق ان الحي الناطق
يقع عليهما بمعنيين قوله واذا كانت الاشياء الخ الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة
من المنطقيين في تحديد الحدود ذلك قولهم الحد قول دال على تفصيل المعاني التي يشتمل
عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني الشرح وقد افاد
بقوله اذا خطر فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد لا يتم بجمع المقومات
بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة
للمحدود وكثيرا ما الخ يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان زيادة ذكر
بعض اللوازم او العوارض في الرسوم المميزة يقتضي مزيدا لايضاح وسهولة الاطلاع على
حقيقة المط ثم قوله يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا
يشتمل على تخطئة تحديد غير الاضافي كمن يحد النار بانها اخف الاجسام والطفها
اعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته و
من جعل الوجه جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته الى الرسم الخ ما ذكره الشيخ
رسم الرسم وحده ان يقال قول مؤلف من محمولات لا يكون ذاتية باجمعها او لا يكون
على ترتيبها الواجب يزاد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير
المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغاير وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات
والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم
ايس منه ومنه رديء وهو ما يخالفه فمن شرائط الجودة المساواة للمرسوم ليتبادل
ما ليس منه او يخلي عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها
ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطائر الولود وقول الشيخ
التي يخصه حملها بالاجماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح

وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون
معرفة الملزوم به دورا لا يخلص بما ادعى حله به وهو قوله تقييد اللوازم غير المساوية بعضها
ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال
في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان اشتمال المادة في نفس الامر على غير العلم بالمساواة
والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم
بها واذا نظر الباحث عن الشيء في ما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير
مساوية مفردة ومركبة واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له
ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف من مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا
الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون
من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد
منهما لا يدل على الشيء المط بالمطابقة والا لكان اسما بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل
على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها
اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب
يعد الرسوم والحدود في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن
من شيء على شيء على سبيل اللزوم او ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود
والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا يكون
الا مؤلفة قوله واجود الرسم الخ وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل
بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يخص بها اما ما ذكر للشيء في ذاته وجوهره فلا يدل
عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق
اللوازم والخواص قوله ويجب ان يكون الخ هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق
ذكره ولما كان حال الشيء بالبيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند
آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند آخرين وما يمثل في آخر الفصل هو
ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصواب انه لا يكون للمهندس ايضا الا
بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال
زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك

الرسوم اشارة الى اصناف الخ هذه اصول تنتهي بها ما يتعلق بالحدود والرسوم من
كتاب الجدل ويسمى ما يشابهها في ذلك الكتاب بالمواضع والمواضع كل حكم يشعب
عنه احكام آخر يمكن ان يحمل كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها
ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية قوله من التبع الخ يريد بالحدود الاقاويل
الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار مما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي
العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلها الحقيقة ويفترقان
بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون يسيرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة
مستبعد او يلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق
النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسبل القرية والمستعار
في المفردات كذيب الرحمان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض
جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا او يكون بحسب قوم و
قوم ويقابلها المتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب يتنفر الطبع عنه ويقابلها
العذبة واذا اجتمع الغرابة والوحشية في لفظ فقد بلغ جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ
في الترتيبات قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى
قول شارح آخر والالفاظ الناضحة هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه
عما يكون في موضعه ويقابلها الموهمة او المعلقة وفي بعض النسخ بدل المتادة المقعدة
اي مثل الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر
في اللفظ فان المتانة قد تنتهي ذلك في المفردات وقد تنتهي ذلك في المركبات
وذلك لان الذهن في المعاني ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع لغة او نسخ له
تركيب يحتاج اليه لم يسبق لواضع لغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناطق الى ان
يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال
عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه و
غيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالخروج لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب
اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء
وقد يسهل الآن هذه هي المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة

والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بمنبئه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او
بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك رديء على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي
رديء لانه لا يفيد المط وبالاخفى اردأ منه لانه ابعد منه عن الافادة وبنفس الشيء اردأ منه
لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيعرف به ولا يتصور ذلك في نفس
الشيء والدوري اردأ منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه تقدم واحد والثاني
يقتضي ان يكون له تقدمات فوق واحدة والدور الظاهر اشنع والخفي اردأ منه بسبب
الجهالة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج
بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة
بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري
بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا له وقد يستعمل
المكرر قد يقع للحدود وفي الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة
اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والرديء ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه
ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان بشري ومثال ما تكرر الحد
او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون
في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار لكن يسأل عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب في
جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لولا
السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات
التي يقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده
ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور
هنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة
تعرض لخصوص الانف لا اي تعرض تتفق والافطس هنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب
الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك فلو قيل في تفسير
الافطس هنا انه اما انف ذو تقعر او ذو تقعر في الانف فعلى الاول يكون قولنا
انف افطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعر وعلى الثاني
لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعر في الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا

عن ان يكون ذا تعقير بل انما سمي صاحب الانف افطس لانه ذو تعقير في الانف وح
يكون معناه انف موصوف بتعقير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس
بذو تعقير لا يكون الا للانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون
ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف موصوف بتعقير لا يكون الا للانف
واما التكرار في الاضافيات فسيجيء قوله وهذا الخ فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه
وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما
يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود وفي الحدي بذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن
الاعتبار مختلف لان التنبيه من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقديم معرفته على نفسها غير التنبيه
من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه واعلم الخ وذلك لان القابل الكيفية
بانها تقع المشابهة كانه يقول الكيفية تابع تقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود وفي الحد والمراد
بيان التناسب من الجانبين وانه قد نظر الخ المتضايفان يكونان معا
في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالآخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد
منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتخلصا من معاني العقل ويحصل البيان
بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا وشاله ما ذكره في حد الابن انه حيوان
يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه هو
الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث
هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي
هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من حيثية
ولا يتضح الخ رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع
في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع الدور
في ظاهر الرسمين وحله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان ماهية
كل منهما بالقياس الى الآخر فيجب ان يوخذ كل واحد منهما في حد الآخر واشار الشيخ
في الشفاء الى انه ليس محل الشك بل زيادة الشك تعميم لجميع المتضايفين ثم بين ان
ما كان بازائه لفظ النوع من لغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء
وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى

الاول

الاول اللغوي فكانه قال الجنس المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف
النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة
الى اصناف القضايا الخ قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق
وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب من الاعراض
الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورده تفسير اللازم وتعيينا لمعناه من بين سائر
التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في
بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها
مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما
يلخصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى
البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات
فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انما
نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى
الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون
دورا قوله واما ما هو الخ وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد
لما ذهبنا اليه فانه صريح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان
لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر
كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت كذا وبالالتماس كما يقال لتفعل كذا
ويراد به ارد تفعلك به وكذلك في سائرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلثة
وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ثانيا في قوتها او لا يكون
بل يكون عما يركب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا
بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور
وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يحمل بعضها محمولا على البعض
فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر فاذن لا بد من ان يتعلق بعضها ببعض
بوجود نسبة او لا وجود بينهما والنسبة يقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه
وجود اتصال اولا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال اولا وجوده هو المنفصل

فاذن التركيب الخبري ثلثة وانما قال واضاف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى
المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر في قولينا عن خبرية المتعينة وقد تغير عن التركيب
بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة فلبت
بفصول لها بل هي اعراض يلحقها بحسب ما يقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها فيصير
اضافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك انه في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر
وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وح ينبغي ان يحمل الاضاف في قوله على اللغوي
دون الاصطلاح قوله اولها الخ ما يعدم الحمل فيه اعني السالبة تسمى ايضا حملية لان
الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها والثاني الخ اما المتصل فاستحقاق
لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظ واما المنفصل فلحقه به لانه يشاكله في التركيب وايضا
صيغة الشرطية هي تعليق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السوا فلذلك سميا
شرطين وهو ما يكون الخ وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما
حال كونهما جزئين من شرطي ووجوب تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى الخ
انما سمي المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي
التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل عني
عن الشرح الى الايجاب الخ اليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا
عن السلبية كما على اشكال هندسية ثم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان
فانا نحكم على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن
مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا
حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت معين او غير معين
او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا ان
نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد مثلا
بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرطا اصلا حتى لو
اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من

والثالث يسمونها الشرطي م

حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق بها ما سيأتي
من ذلك فيصير بسبب اقترانه بخصوصيات يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق
فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا هو مفهوم مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب
قوله والايجاب الخ الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحار يغرق ويشملها الصحة المطلقة
فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحته اياه ان لم يكن اللزوم
معلوما ولا الاتفاق سوا كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد و
لا تقييد او توقيت ولا توقيت والسلب فيهما هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحة
كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب
هو الحكم بلا وجوده سوا كان اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا يستحق
ان يسمى مقدما وتاليا وان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت
في تقدم انهما اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما
في المتصلة دون المنفصلة اشارة الى الخصوص والاهمال والهمزة اذا كانت القضية
حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب
زيد ليس بكاتب الخ جميع ذلك ظاهر قوله وان كان اما يبين ان الحكم في البعض
ولم يتعرض للباقي الخ فقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الشكل فان بعض الناس
حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي
اعم صدقا من الكلي وقد نسبوا الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي
بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على اشكاله انما الواجب
ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية
يدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله
ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة الخ اما قولنا بعض الناس
بكاتب فموضوعه مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما هو اما
قولنا ليس كل انسان بكاتب فموضوعه للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب
الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم

او بعض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب م

ليس كل الناس كاتب او ليس بعض الناس بكاتب فان قولنا ما هو وليس بكاتب م

من غير بيان تخصيص او تعميم يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص
واما تخصيص ذلك على التفصيل فبان يقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكرر
مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل
وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد كاتبا فهذه
تحرك فلسنا نذهب فيه ان هذه الصحة انما يحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها
انما يحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل حال
يمكن ان نفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الجدار
ساكنا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال
بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة فاذا كانت كلية هذه الجزئية ان يكون في
بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يحقق بعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان
هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة
اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في البابين واما سالبة اللزوم
فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصادق اما الايجاب من غير
لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاقي فهي تعميم
اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم التالي
وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق وهي ان
لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته
على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فبترك
التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم في الاتفاقيات متعذر
واما كلية الحكم الايجابي في المتصلة فوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك
انما يكون لكون اجزائها متغايرة بالذات وجزئيته كون التعاند في بعض الاوقات
والاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجود دون سائر
الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا
او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك
ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد

ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا
في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس والجزئي صادق معه
معه دائما دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا ويحتمل معها
السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت هذا معنى قوله فان فحواهما واحد
وليسا يفترقان في السلب وفحوى الكلام سوما يفهم منه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع
او بالعقل قوله واعلم ان الخ قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فانها
من حيث هي هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة
وانما يصير شيئا من ذلك باضافة لاحق اليها يخصصها به فلا يخ تلك الطبايع
اما ان يحكم عليها من حيث هي هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه مع
لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية
او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة
اما على العموم وسمي لام الاستغراق فكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي
محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان
مولع الضحاك وهي مهملة واما على التشخيص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي
مخصوصة وباقي الفصل ظاهر اشارة الى حكم المهملة الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة
المذكورة قضية القضية لا يدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد
منهما ولا يخ في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منهما يستلزم
الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية
الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية
وانما قيل في قوتها لانها ليست مدلولا بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم
بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة
الالتزام والفاظ الكتاب بظاهرها وما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات
مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع اشارة الى حصر
الشرطيات الخ حصر الشرطيات واحكامها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال
بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد

منها على ما ذكر في الكتاب اشارة الى التركيب الشرطيات من الحمليات الخ
قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول
من المركبات هي الشرطيات فيجب ان نحلل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل
انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانها تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حروف سلب
مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية و
توسطها على الامور الغير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور
غير ثبوتية ان يورد الالفاظ الثبوتية ويعدل عنها بادوات السلب الى تلك الامور
التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال
فليضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وان كان
من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فليركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية
التي يقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء
صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة
ومقابلتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون
استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللاعمى ولا يزال على قياس الثبوتيات
وهي غير البصير اعمى او معنى اعم منه ولما كان لبعض الاعدام المقابلة
للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكون والسكوت دون بعض
وكان الميل في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ
اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من
اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى
وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع
بحث في هذا العلم وبالجملة الخ يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ
المفرد كان حكمه حكمه في التركيب ولما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت
الاتصال او العناد فيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك ههنا كون
القضية الجزئية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبيته اذا كانت

وبالجملة ان يحمل الغير بصير وهو كشيء واحد
ثم يضاف اداة السلب فيكون الغير بصير بالحقيقة
السلب جزء من المحمول فان اثبت المحمول كان
ايجابا وان نفي كان سلبا كما تقول زيد كاتب
غير بصير م

حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان يعلم ان حق كل قضية الى قوله يسمى رابطة يشير الى ان
ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب متعلقان بثبوت
الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في
المعنى اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم
كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون
كاتبا ويحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها
ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد و
كذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع
واما بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح
اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة
فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحينئذ
وقد سمي في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يقدم
الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم متقدم في حال من الاحوال كالمبتدأ وغيره فاذن
يحتاج في ان يرتبط بالمبتدأ مثلا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي تشتمل عليها نفسه وكيف
لا وهو يقتضي هناك موقع اسم جامد فلو كان يدل زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون
المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب
الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر
الى المبتدأ والفعل مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مرتبط على مبتدأ برابطة غير ما به ارتبط
الفعل بفاعله قوله فاذا دخل الخ اراد ان الرابطة اذا لم يعتبر بين السالبة
والموجبة المعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية
سالبة وان تأخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل
الربط بينهما صارت سالبة معدولة واما في الثانية فالفرق بينهما اما بالاصطلاح
ان وقع على ما يزاد الاداتين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله
يسمى معدولة اقول وبعضهم يسمون هذه القضية معدولة منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد
قوله وقد يعبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا غير البصير اي اللاابصير

حرف السلب على الرابطة قيل مثلا زيد ليس ببصير
فقد دخل النفي على الايجاب وفعدول السلب حقه ذا من
دخلت الرابطة على جزء السلب حقه ذا من ذلك زيد هو
المحمول فكانت القضية ايجابا مثل من ذلك زيد هو
غير بصير وربما تضاعف ذلك في قولك زيد ليس
هو غير بصير فكانت الاولى داخلة على الرابط للسلب
والثانية داخلة عليها الرابط جاعلا ايا جزءا من
المحمول والقضية التي محمولها هكذا م

المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولة المحمول وهذه انما تفيد بالموضوع وقد تقل البحث
في هذا الصنف لعدم الالتباس بالسالبة بخلاف الاول ره وايضا الخ قد ذكر بالخلاف
في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس بصير اي شيء كان وكان
في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم
بعدم شيء عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان الموضوع
المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من
اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على
الملكة الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد
البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد الذين ليس من شان نوعهما ان يكونا بصيرين
لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه
المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجماد
مثلا وبالجملة على ما ليس بصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث
لغوي يمكن ان يختلف بحسب اختلاف اللغات والاصطلاحات وانما
يلزم الخ يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب
بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب وتاخره عنه كما
وقعا في قوله او كان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط
حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب
او تقدم عليها كما في لغة الفرس كما في قولهم زيد نابينا ست واما بحسب المعنى
فبان موضوع الموجبة المعدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم
بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت
لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان
يقال انه ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون
خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما قيل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص
بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان
ممكن الثبوت او ممتنعه والسالبة اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة

فاما ان المعدول دل على العدم التحصيل الملكة او
على غيره حتى يكون غير انما يدل على الاعمى فقط او على
كل فاقد البصر من الحيوان ولو كان طبعا او ما هو اعم
من ذلك فليس بما على المنطقي بل على النحوي
م

المنطقي ان يصح ان حرف السلب اذا اخر عن
الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان
القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة
فان الاثبات لا يمكن الا على ثابت مثبت له
وجودا او فرضا حتى يصح الحكم عليه بالثبوت
واما النفي فيصح ايضا من غير اثبات كان ثبوت
غير ثابت واجبا او غير واجب م

البسيطة

البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا اشتركا في الاخراج كذلك السالبة المعدولة من الموجبة
البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان
بل كانت معارضات وجوابه مبنية على اصول غير مقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي
الى الاطناب ولا يقتضي فائدة اعرضنا عنها اشارة الى القضايا الشرطية الخ
لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثا حملية ومتصلة
ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة
بشرط ان يكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة
الاجزاء وهي التي تكون من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي
تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة
الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها
فيكون تاليف المتصلة تسعة اوجه وتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات و
هي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة
ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا او فردا فعدد الكواكب اما زوج او فرد
ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود ومن عكسيها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشيء ذا عدد فهو
اما زوج واما فرد ومن عكسيها ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسيها كعكسه
امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا
اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان
يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس
علة لوجود النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة
كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة
ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما

اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات
يمكن ان يؤلف من حمليات
ومن شرطيات
ومن مختلط
م

فرد او اما زوجا وهذه الاشكلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد يكون حصيات وحمير
موجبات وسوالب يتألف بعضها من بعض ويتكثر وجوه التأليف ولما كانت الشرطيات
مؤلفة بعد التأليف الاول فهي يكون مؤلفة اما تأليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي
من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جرا
الى ما لا نهاية له قوله فانك الخ اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة والستة على ايراد
امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة
مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية
شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون
النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي يكون مانعة الخلو
فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان
معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع لان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة له لان كان
مساويا واما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم
فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها
فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه
الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور
قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس
ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع
المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي
في المثال متساويان ويصدق الانفصال بين اي جزئيه اتفق مع نقيض الآخر فهذا ما اراده
الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة
من الشيء ولازم نقيضه او من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون
التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ومنع
اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها
فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه

اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت منفصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت منفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت تلك المتصلة من حملية ومن منفصلة وعلى هذا ان تعدى تلك سائر الامثلة م

الذي

الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها الشارح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهما حكمنا
الاجتماع فاذن هو سهو اورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انا اذا
الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة تتبعها وتتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه
وعورض باضافة منفصلة اليه تتبعها وتتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح
رجح الاولى على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة
مانعة الجمع دون الخلو من غير المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون
الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية
بحسب الصورة يتبين ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة و
لا حرج على الشيخ في ايراد حد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني قولنا اما ان يكون ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم
ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين قوله والمنفصلات الخ
وهذه هي التي يمنع الجمع والخلو ويحدث من القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان
لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساويا
في الدلالة فيخفى المناقضة فيهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله فربما الخ اما انفصال
الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فبان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء
اليه من اجزاء الاجزاء الكونا كل عدد اما زائد واما تام واما ناقص وهو متشعب من قولنا
اذا اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصلت سائر
الاجزاء الى اجزاء اخر وبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك جامعة مانعة الجمع والخلو
ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم
ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون بحصوره اجزاء غير موجود
واما اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال المحصورة في اربعة والكليات في خمسة
ولعل النسخة التي وقعت الى من شرحه سقيمة وليتكشف من سائر النسخ واما ما كان
غير داخل في الحصر فلقولنا المضلعات المستوية اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك
الى ما لا يتناهى قوله ومنها غير حقيقية الخ اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي لم يوجد له
ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدث منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده

نقيضه وهي التي يراد فيها بما ان لا يكون لا يخلو من احد الاقسام التي يوجد احدها فقط م

كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل تحت الحصر م

مثل الذي يراد فيها ما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو من الاقسام مثل وكذلك جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان اما ان يكون حجرا واما ان يكون شجرا فانه يكون حجرا وكذلك شجرا وهما يراد فيها

او الخلو وحده اما الاول فلان الشئ لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين
فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق
معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثانى فلان الشئ لو ارتفع مع ما هو اعم
من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه
ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا بعاد
مثال الاول ان نقول هذا الشئ اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فورده
بدله او نقول هذا الشئ اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فورده بدله يحصل
منهما قولنا هذا الشئ اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شئ واحد حيوانا
وشجرا معا ويمكن ان غير مما كالجبل وح يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه
لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان
يكون معه او يلزمه ومثال الثانى ان نقول زيد اما فى البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا
ليس فى البحر فورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفى البحر اعم منه من قولنا غرق
فورده بدله يحصل منهما قولنا زيد اما فى البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون
ليس فى البحر وقد غرق ويمكن ان يكون فى البحر ولم يغرق وح يكون قد اوردنا بدل
النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقى
اكثر من ان يحصى واما الاخيران فقد يستعملان فى جواب من يقول هذا الشئ
شجر حجر معا وذلك بان يرد قوله اما بترديد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اى
اما هذا صادق او ذاك او بترديد الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا
يكون حجرا اى اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول لانفراده مانعا للجمع والثانى مانعا للخلو
ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين فى ذلك الشئ ويضاف الى ما سلبه
ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل
واحدة من هذه المنفصلات قد يتالف فى اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج
واما فرد وهذا الشئ اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود
وقد يتالف من سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود
واما ليس بممكن الوجود وهذا الشئ اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا او من موجبة

وسالبة

وسالبة كقولنا العدد اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهذا
حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد وان تتالف
عن موجبة وسالبة لا غير لما مر وما نقوله الجمع يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من موجبتين
وذلك ظ لا يمكن ان يتالف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية و
مانعة الخلو يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون
لازمة للموجبة ولا يمكن ان يتالف من موجبتين لاشتمالها على ما يشمل عليه الحقيقية وزيادة
قوله وقد يكون الخ يريد به المواضع التى تستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع
او الخلو مثاله نقول هذا ليت اما زيد واما عمرو او اخين تشك فى رؤيتهما ونقول العالم اما ان
يعبد الله واما ان يتبع الناس اى غالب احواله هذان الفعلان وهذا ما يتعلق باللغة
قوله ويجب الخ هذا بيان كلى لما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات
فان حكمها فى جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاشمال من ذلك وسيجئ بيان التناقض والعكس
فى موضعه ان شاء الله وفى بعض النسخ ام المتصل والمنفصل وام المنفصل وفى الخزينى يجرى مجرى
الحمليات فى جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع
اشارة الى هيئات تلحق القضايا ويجعل لها احكاما خاصة فى الحصر وغيره الادوات
التى تلحق الهيآت بالقضايا الا ان المنطقى لما كان نظره بالقصد الاول فى المعانى
اشار الى الهيآت دون الادوات قوله انه قد يراد الخ المحمول قد يكون اعم
من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا كالفصول والخواص المساوية
وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية ولفظ انما اذا دخلت على القضية دل
على نفى العموم عن المحمول وهو معنى قد يجعل المحمول مساويا او خاصا بالموضوع وليس
اذا دخل عليها دل على نفى دلالتها تلك فاثبات العموم قوله ونقول الخ يريد ان
هذه الصيغة تفيد اما المساواة فى المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة
فى الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله ونقول الخ راسما اى ثابتا ولفظ ما يفيد
مع الدلالة على استلزام التالى الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج
الى بيان قوله وكذلك الخ يريد به ان القضية بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية
قوله ونقول الخ هذه والتى قبلها من القضايا يسمى محققة وهى ما يخ عن ادوات الاتصال

والفساد ويكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار موجودا الآن يكون الشمس
طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة
ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة
قيل والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاءها قوله ونقول الخ وهذه ايضا من المجرفات
وكل مزوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا
من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا
عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة
منفصلة مانعة الخلو اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان
الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال اخر
لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان
لا يكون ساكن اليد لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب
وهو متحرك اليد كما في حال الرمي مثلا اشارة الى شروط القضايا الآتية يذكر في هذا الفصل
قوانين لا يحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال
الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف ويلزم في اي الاوقات
هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال
السقمونيا يسهل الصفراء فيلزم في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالب الرابع
حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس
حال القوة والفعل وقد ذكر مثالها وهذه الشروط قد يذكر في باب التناقض مضافا الى
شرطين آخرين كما يجيء ان شاء الله تعالى النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها
الى جهات القضايا الخ ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية
هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول جرت العادة بان
يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا يخ في
نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد
بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس بعيد
عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع

يجب ان يراعى في الكل والاتصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل كل ج ب
الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل ج ب
تغير فليس ح والفعل فانه اذا قيل كل ج حال الجزء
الكل في حال القوة والفعل الجزء والكل الخامس حال
القوة والفعل فان امثال هذه المعاني
كما يجيء تحقيقها
م

لا يخلو المحمول في القضية
او ما يشبهه
م

معه فانه نسبة المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف يحمل
عليه وهو وصف موضوع معه وكذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في انها لا
من ان يكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها
فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه
واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع عين نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون
الثانية ولذلك اختصت بالنظر اليها قوله سواء كانت موجبة او سالبة الخ يشير الى الاحوال
الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وسوط قوله ونعني بالمادة الخ
يقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق
عليها لفظ الوجوب سواء قول الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم
يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في
الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة
لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب
فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه
الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير
الجهة والفرق بينهما ان المادة هي النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر
في تلك القضية في نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت
المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج ب لا يمتنع ان يكون ب
فانا نفهم ويتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب
والامكان الخاص على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب
والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي
هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة
الى جهات القضايا الخ الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقة
في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي
فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة
في بعض الاوقات تقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت والتعميم باعتبار الضرورة تسمى ضرورية

الاحوال الثلثة
التي يصدق عليها في الايجاب
هذه الالفاظ الثلثة
لو صرح بها
م

والفرق بين المطلقة والضرورية يستعمل تقييد فاما مطلقة عامة
الاطلاق هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي
ضرورية ودوامية او عرفية
من غير بيان هل
او عقلي هل
الامكان
م

الايجاب وضرورة السلب ولادوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني
من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا
لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام
او لادوام يوهم انها تعم الاربعة فليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما تتناول
ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة
فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة
من حيث الاعتبار ولم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون الخ
هذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة انما تتناولها
جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان مهملا لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو
مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل
ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا
من غير ضرورة ولذلك لما ذكر الضرورة قيدها بالدوام وقيده بالضرورة ليلا
يتكرر الضرورة وسمى الحال عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة
لان الحاصل اما ضروري او غير ضروري وغير الضروري اما دائم او غير دائم قوله الضرورة
الخ لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى
مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط
وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها
مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفة التي وصفت بها
واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروط بما يشمل عليها القضية واما بحسب
وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكما
قال والشرط اما ان يدخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق
بالمحمول والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس لذات بما بين ذات الموضوع
والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فهي اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة و
مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا
في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح

فاقل

اذا قلت ما دام ليس بكاتب وح صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة لا
سالبة والغلط الكتاب ظاهرة والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد
يتلبس به كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا
ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل
تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في افراده منها فالمشروطة بالوصف مطلقا
يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد بالضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده
وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخ عنها قضية فعلية
ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة متاخرة
عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه والضرورة
تقع عليهما لا بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية
عن سائر الضرورات مع كونها فعلية قوله والضرورة الخ المضرورة بالشرط الاول
اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات
وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها في الاعتبار
فان المشروطة باي شرط كان مغايرا المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيهما
حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم
المشروطة بالشرط ان لم يقيد بدوام الذات بل ترك كما هي تتناوله القسمة
المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت
الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي بدوام ذاتها والاعم هو
المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذوات ولادوامها وان قيدت بدوام الذات
كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى ثالث غير ما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم
والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولادوامها وانما يكون
ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين جميعا
فما يشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقة هي المراد في قولنا قضية ضرورية
وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة
وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص باق والاخصان

تارة اخرى قوله واما سائر الخ يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات اي
المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول
وشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري اقسام
المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون
بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري
ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق
العام الضروري الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول
ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه التسمية قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال
القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون
المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة و
هي الامكان وبالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنهما ويكون المطلقة بحسب
هذه التسمية هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة
لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده
في القضية المطلقة فثارفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة
للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله
واما شارح الخ الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كل
فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه فان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متساويا للجميع
الاشخاص التي وجدت والذي سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري
فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان
كما مثل الشيخ في الانسان الذي يمكن ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم
فيهما يعم الضروري وغيره والعلوم انما تبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك
لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق
بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث مفهوماتهما
المختلفة سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا قوله ومن ظن الخ هو لا يبالي
ان الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري و

لم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتين فانهما
ليسا ضروريتين الا في وقت ما قوله والقضايا الخ هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة
وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على
وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة التي صدقت اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية
يكون اعم منها اذا لم يشتمل عليها فينبغي ان لا يغفل عن هذا الاعتبار اشارة الى جهة
الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب
وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه
في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع و
على ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير حينئذ الامكان مقابلا لكل واحد من
ضروري الجانبين ولا يلزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالة جميعا نقل اسم
اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا
وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان فيه ليس هو نفس سلب الضرورة
بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان
الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما قال الواجب ان يقول
ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بموجه وذلك لانه عني بالمعنى الذي وضع
للامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع
وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه
من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار
الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة الايجاب ذكر ملازما لسلب ضرورة
احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الانضياف
فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن الخ يريد ان الامكان الخاص لما كان
بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضروريات
المشروطة قوله وقد يقال الخ هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعمال
ليكثر وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضروريات
الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن

بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة
للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة اولا وجودها بالضرورة
بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة لكنها
يوصف بتلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود
وانما قال وكانا اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم
مما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الآخر اما اذا دل
احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز
وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صفته
بالخصوص والعموم فالممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك
فلذلك قال كانا اخص قوله فيكون الخ انما ينبغي ان يقول الاعتبارات خمسة لان
ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في جانب الوجود و
القسمة لا يصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة ما
فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا ليكون
الاقسام متشابهة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما في المواد
ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال الخ وهذا معنى رابع للامكان
وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال
من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون انما ساقهما من حاق الوسط الى احد
الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال
من الممكنات التي لا يعرف حالها ايكون موجودة اذ حان وقتها ام لا يكون وينبغي
ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده في الاستقبال لان الاولين ربما
يتعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله
ومن يشترط الخ بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف بالوجود انما
يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة
بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة
وجود فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم تضره ضرورة العدم

فلا تضره

فلا تضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود
الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال اشارة الى اصول وشروط
في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي
بعض النسخ الوجوب لا يمنع الامكان الى قوله في كل حال في الاستقبال المراد على الرواية
الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان لكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك
رفع الشبهة التي قد ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث نفسه
ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان لا يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة
والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث
لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص من الامكانات بطبيعة الامكان فضلا
عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي
الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق
عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان
عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة دعته
الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان
وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي
مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية
قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى
قوله واعلم ان الدائم الخ هذا بيان ايضا لما تقدم بمثال جزوي سلبي وكان
المورد قبله مثالا جزويا ايجابيا ومعناه ظ قوله واعلم ان السالبة الضرورية الخ
القضية الموجهة يسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان
موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا اتفقا زمانا لم
يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون
متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك
الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة
الضرورية هي التي يلازم المشتق وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم

الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي ملازم الممكنة العامة الايجابية و
ان سلبتهما معا فهي ملازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة
الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لوجهتها ملازمة منعكسة كما يجيء ذكره و
سالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي ملازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان
وان سلبت الخاص فهي ملازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي
بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي التي ملازم ما يتردد بين
دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا ملازم موجبتها
بل تتيسمان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي ملازم ما يتردد
بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي ملازم ما يتردد بين
ضرورة السلب ودوام الايجاب [illegible] الى تحقق الكلية الخ تحقيق القضايا
موتلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول
وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان
هما انا لا نعني بقولنا كل ج كليج ولا الجهم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية
هي العموم ولا العقلي وانما لم نذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات
وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه ان
اخذ مع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا لمخصوصة وان اخذ
مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخ اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث
يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي
العقلي والثاني ان كان حاصر الجميع اي مقولة عليه ان يكون المراد كل واحد واحد
مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا فجزئيا موجبا والفاضل الشارح
فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من ان الكل مقوم للاجزاء
غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات
بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد الفرق ايضا بين الكل وكل واحد
بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في هذا المثال تفيد التبعيض
وفي قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك

الاسم

الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا
واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال عليه ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة
ج نفسها كما سوى المهملات وذلك لان لفظ كل لا يضاف اليها هناك وثانيها انا نعني
بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك
فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن
الا بالقوة وهو مخالف للعرف وللتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة
لا يقال له انسان وثالثها انا نعني بالموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني
والموجود الخارجي فلا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما
ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في
الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء يوصف بها دائما
او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام موجبة
وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع
واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله فذلك الشيخ
يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وسوط قوله فان زدنا شيئا آخر
فقد وجهناه يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله
ذلك الزيادة الخ وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها
على الفرق بين الجهة التي يوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة
الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات فهو بالضرورة وهذا بيان جهة
القضية قوله وان لم يكن الخ يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع
لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود
الذات انسان حال كونه كاتبا وحالة كونه غير كاتب قوله ومثل ان يقول الخ يريد
بيان ان الدائم غير ضروري وسوط وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق
الضرورة قوله وليس من شرط القضية الخ يريد ان المنطقي اذا طلب فحوى الكلام
ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في
انكشاف الفحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان يقول الخ البيان المذكور بيان

حال الموضوع وقوله او حال كونه متولا الخ وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه
دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم ما دام الذات وفرق بين الضروري
بحسب الوصف والفاضل الشارح يسمي الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول لهما
للضرورة والدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما
تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ
لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف ب
وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة
والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي
اللادائم قوله ومثل الخ هو لا القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو
ج بالفعل مما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وحده ج او ما سيكون ج في
المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع
ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف ب في وقت وجوده ذلك
وهذا مذهب يخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو
بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد تتبين في ابواب القياسات ويطول
شرحها قوله وح يكون الخ هذا مذهب آخر تابع المذهب الاول وهو القول بان
كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل و
يلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتها كما
ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان الحيوان موجود صح ان
يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقيل ذلك يصح ان يقال
ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة
الى الحيوان كذلك قوله ونحن الخ يريد لا يبالي ان يبين لوازم هذا الاعتبار ايضا
اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو
الذي يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة الخ يشير
الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي
سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا

قولنا كل ج ب بالضرورة
هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا
قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه
كل ج فانه في اي وقت من المستقبل
فرض فيصح ان يكون ب
وان لا
يكون
م
لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان
الاول هو المناسب
م

ما يقابلها بل على وجه اعم منها جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول
فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج نفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله و
ذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات الخ اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي
مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع
في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري
واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم بالوصف
اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا
على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا
وكذلك في الفرس قوله وهذا قد غلط الخ اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة
يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات الوصف وليس بمظنون
حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين
بانفراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف
بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب
حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشارح عرفيا عاما
قوله لكن الخ هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك
لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم تكن صيغة
السالبة كذلك فاحتالوا في السالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة و
دلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح
به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في
قولنا مثلا كل انسان ليس بموجد نائما ولذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل
هو قولنا قوله واما في الضرورة الخ اي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب
وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان
الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي
ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع بامرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق
ضرورة السلب بكل واحد نوض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم

كثيرا من الناس
ايضا في جانب الكلي
الموجب
م

الكلي السالب المطلق الاطلاق
العام اول الاطلاق
ج يكون ليس ب او ليس غير ب من غير بيان وقت
وحال ولكن السالب الوجودي هو المطلق العام
كل ج من غير بيان وقت وحال
م

الجهتين والفرق بينهما ان قولنا
فالبعد بين الضرورة ليس ب يجعل الضرورة لا شيء من ج ب
كل ج فيما الضرورة قولنا بالضرورة لا شيء
عن واحد واحد يكون السلب عاما وخصوصا لا شيء
يجعل الضرورة واحدا لا بالفعل فيكون مع اختلاف المعنى
لو احد واحدا اختلاف في الذوق بل يصح
ليس بينهما اختلاف في الذوق بل يصح
احد مما صح الاخر وعلى هذا القياس
فاقتضى الامكان
م

على كل واحد نفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالكل
ويتعلق بكل فرض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد نفرض والحاصل ان
الاصل متساوي ولا يتهافتان في جميع المواضع كما لا مخالفة العرب في الصيغة المذكورة
والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق
انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان
ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست بل هي
ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير والحق ان الاختلاف الذي ذهب
اليه ليس يؤثر في المعنى زيادة تاثير ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر
موهذا [illegible] على مواضع خلاف الخ ويكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت
ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس الى على والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يحمل
الموضوع كل ما هو موجود مثلا بالفعل مما هو في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب السخيف
المذكور والمذهب النافع فيه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يحمل الموضوع اعم من ذلك وهو
كل ما هو موجود في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا
ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع
الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد
لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول هو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل
انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال
ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود
في وقت آخر ليس بالابيض دائما وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض
الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض
الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني
مثالا لاختلاف دلالتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا
يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا
بالامكان الخاصي كل ما هو لون في العقل هو بياض لبعض الالوان كالسواد يمتنع ان
يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه واما

الضروري

الضروري فيتبين امره ايضا في هذين المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان
موجود في الحال فهو بالضرورة انسان من حيث الحيوان فان الحيوان الموجود في هذا الوقت
يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او في سائر الازمنة
انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما
حذف في اكثر النسخ لعلة فائدة ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب
اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات الخ وذلك ظ قوله فقولنا بعض الخ يريد ان
يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف واستدل
على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والا لعاض متساوية في هذا الباب
فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي للدوام المذكور ويكون مع
ذلك كليا والشرطي ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله
وكذلك الخ يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه
العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب
بعينه وباقي الفصل ظ اشارة الى تلازم ذوات الجهة الخ الموجهات منها ما يتلازم
ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب والامتناع والامكان
الخاص وطبقات ثلث يقابل هذه الطبقات وهي هذه [illegible] الوجوب بالضرورة
يكون لا يمكن ان لا يكون ممتنع ان لا يكون [illegible] ليس بالضرورة يكون يمكن
ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون طبقة الامكان [illegible] بالضرورة لا يكون لا يمكن ان
يكون يمتنع ان يكون [illegible] ليس بالضرورة لا يكون يمكن ان يكون لا يمتنع
ان يكون [illegible] الخاص يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون [illegible] لا يمكن
ان يكون لا يمكن ان لا يكون والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى
العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك
الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير
عكس وما في الكتاب غني عن الشرح [illegible] والسؤال الخ السؤال الذي ذكره مما
استظهره قوم من المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد يخطؤا باستعمال احد الممكنين
اعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان

خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظ ونختم الكلام في هذا النهج باحصا الموجهات التي تحقيقات
فيه وهي اثنتان وعشرون المطلقة العامة الضرورية المطلقة المشروطة بالذات
اللادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لها والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام
وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت معين والتي بحسب وقت
غير معين الدائمة المحمولة للضرورية والدائمة اللاضرورية المطلقة الخاصة اعني الوجودية
باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام الممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما
والاستقبالية المطلقة بحسب الصدور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه المطلقة العرفية
على الوجه العام وعلى الوجه الخاص النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها الخ
اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما
بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف
الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون
الحكم في احديهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون
فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف في الايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه
لا يقتضي انقسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان
هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني
قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف
نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب
لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا
زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احديهما
صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب
والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في
الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق والكاذب
بحسب المطابقة وعدمها متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر اما

لكذلك

كذلك في نفس الامر امام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والحق ما مر
لاستناد الحوادث في انتهائها الى علل تجب بها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة او
يجب لذاتها كما بين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط
الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه ابو يعقوب ثم اكده بقوله وحتى لا يخرج الصدق
والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من
رايهم فيه قوله وانما يكون الخ يريد ان بين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي
اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط
آخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين
ثم بين ان الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل فبين انها بالاجمال
شيء واحد وهو ان تراعى في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء
القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في
الموضوع وفي المحمول وفي ما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة هي الاتحاد في الشروط الستة
المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة
والفعل وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك مما عده ناه يريد السور والجهة والارتباط
كالاتصال والانفصال ونحوهما فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن
التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف
في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي ليس معه وفي الجزء
والكل كما في قولنا الزنجي ليس باسود اي في سنه والزنجي اسود اي في بشرته يرجع الى
الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس
باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي
بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق
وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي وقتا آخر راجع الى
المحمول واقول انها قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات وح يتعلق اما بالموضوع وحده او
بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي يختلف باختلاف هذه الامور يصلح لان يوضع
ويصلح لان يحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد يتعلق بحيث يتعلق

غير مختلف

بالحكم نسبة من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلت الشمس تجفف الثوب الندى اى ان
لم يكن الهوا باردا شديدا ولا يخفف ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهوا جزءا من
الشمس التى هى الموضوع ولا من قولنا يجفف الثوب الندى الذى هو المحمول بل كان شرطا
فى وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهوا هى غير الشمس مع عدم البرودة او
قيل تجفيف الشمس الثوب مع البرودة غير مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان
تعسفا وبالجملة كان غيرها تمثيل من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين
يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا الستونيا مسهل اى ببلادنا وليس
بمسهل اى ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من الستونيا ولا من المسهل بل
يختلف الحكم بحسبهما فالحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها
من حيث يتعلق باجزائه والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا
لاعتبار اجزاء القضية ومناسبا لما فى الكتاب قوله فان لم يكن الخ يريد ان بين ان
المحصورات المتقابلة مع اختلافها فى الكيف ومع حصول الشرائط الثانية فيها لا يتناقض
الا مع شرط آخر سوى الاختلاف فى الكمية وذلك لان المتنافيين فيها قد يصدقان
معا كالجزئيتين فى مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك لاختلاف
تلك الشرائط وان كان متقسما للصدق والكذب فى مواد آخر كمواد الوجوب والامتناع
لكنه لا يقتضى الاقسام لذاته والا لكان متقسما فى جميع المواضع قوله ثم تلك الخ
يريد ان ذوات الجهة منقسمة الى شرائط اخرى يزيد على هذه التسعة على ما تحققناه
فلنكن الخ يريد امتحان المحصورات المتناقضة فى المواد الثلثة فاورد امثلتها
وكان الصادق هو الموجبة فى مادة الوجوب والسالبة فى مادة الامتناع والجزئية فى
مادة الامكان والكاذب ما يقابلها ... والمناسبات الجارية فى مختلفات
الكيفيات والكميات جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا ٥

متضادتان	مختلفا الكيفية متفقا الكمية ان كانتا
داخلتان	كليتين جميعا متضادتين لجواز
	اجتماعهما على الكذب دون الصدق
	وهو فى مادة الامكان وان كانتا

جزئيتين جميعا داخلتان تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوزان اجتماعهما على
الصدق دون الكذب كما فى تلك المادة بعينها ومتفقا الكيفية مختلفا الكمية وهما
الواقعتان فى الطول جميعا متداخلتين لدخول احدهما فى الآخر ومختلفا هما معا وهما المتقابلتان
جميعا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق او الكذب فى شئ من المواد اشارة
الى التناقض الخ زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت فى الكيف والكم
وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا يصير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة
فى الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التى هى اشد القضايا
امتناعا عن الجمع على الصدق قد تجتمع عليه ايضا اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم
عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معا كما فى قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم
ليس بنائم قوله بل وجب ان يكون الخ لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان
نقيض المطلقة العامة هى الدائمة المخالفة فى الكيف التى هى الضرورية وغيرها وذلك لان
الاقسام العقلية هى اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا
كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول و
الثالث ويخلى عن الثانى والسلبية تشتمل على الثانى والثالث ويخلى عن الاول فالمقابلة
للايجابية هى الدائمة السالبة وللسلبية هى الدائمة الموجبة فان المقابلة للمطلقة العامة
هى الدائمة المخالفة فى الكيف ولا يجب ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانها يكذبان
معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة
فانها يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ
اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدأ بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان
الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعنى بتناول
الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما فى الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض
قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو بطلان
اللفظ المستعمل فى السلب الكلى وهو انه لا شئ من ج ب بحسب التعارف المذكور
الى قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة
العرفية انما يتطابقان فى اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة

ويتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فان
ليستا بمتطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة
يناقض المطلقة العرفية وليس كذلك على ما سيجيء قوله واما المطلقة الخ قد ذكرنا
ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما
يفصل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحمل للضروري فنقيضاهما
نقيض المطلق العام مضافا الى ما يخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني
نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادوام
دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات
جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة
على وجه لا يخ الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا الخ وفي
بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ح ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو
الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس نقيض لاحد من الوجودين
بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من النساخين ومما يدل على ان الحق
هو الاخير انه اورد في نقائض باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما
واذا قلنا الخ اي لا نجد قضية يشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب
والايجاب لانهما في الكل والبعض لا يتداخلان او تعسر وجودها كما لو وضعت
جهة يشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ح ب
بتلك الجهة قوله ونقيض الخ وذلك واعلم ان قولنا كل ح دائما اما ب دائما
ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجابه على كل ح دائما والثاني
ان يكون سلبه عن كل ح دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي
دائمين قوله ولا تظن الخ يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق
ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع
على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق
السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية
التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا الخ الباعث على هذا

ان العلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة تعارض بعض المطلقات على
انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها يتناقض فلما ابطلها الشيخ اراد ان يجعل لذلك محلا
تمسك بحلتين اولا بما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف
الموضوع وح يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال فيه وبين المطلق الخاص
مختلف في العموم فانه يشتمل الضروري او الدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص
يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا انتفى الخ هذا موضع بحث ونظر
لانه ان اريد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب
الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان
اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة والخاصة كان ايضا باطلا لانهما
يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة
العرفية فان المطلقة العرفية يصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة
يصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية
هو مطلقة عامة وصفه مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام
ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب
اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما
بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم الخاص
لكنه يكون الخ اي كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي و
ههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله مع ذلك الخ قد ذكرنا
ان لمحصل اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب
اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص
والشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب
اليه ههنا حتى يمشي الناقص في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفي
يمكن ان يوخذ مشاولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون
خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي
يوافق الاسكندري لانه ليس الخ يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق

الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا
فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في جنسه
ونقيضه وهو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق قوله والتوقيت الخ
يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكن لهم التخليص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات
متناقضة على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان يجلوا المطلق المذكور في التعليم الاول
على ما ذهبنا اليه هنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله
كل فرس متنفس وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك
في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هنا
قوله وان كانت الحيلة الخ هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث يتناقض
وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم
في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله لا يتم كل الخ اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا الاعتبار
يقتضي جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميعات زمان ما
بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق
ولا على الكذب اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا
للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع
واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في
نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار
واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم
ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق
الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان عليه
قوله وقد قضى الخ يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما هو لكن النقد متوجه
عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا اردوا
عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا
الزمان بما لك الف وقد ذهب بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان
لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب اصلاح ان هذه القضية يلزمهم

الف وقد ذهب بعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك

ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة
عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستقر ثانيهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط
كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات
الى الموضوعات في طبائعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار موضوعة عنها
ضرورة لتناقض الخ قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحمل للضرورة
المخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة
اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحيلة
الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفة مخالفة واذا كانت وجودية
خاصة كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض
العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الآخر بحسب الوصف وهو المراد
من قوله ويقرب منها قوله واما قولنا الخ الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب
وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول الحدي الضرورتين مع الامكان
الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة
لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين والحال في جهتها في قضية واحدة
كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل
والغاظ ظ الا ان في قوله في آخر الفصل وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب نقيضه
ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون
لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وهو
ليس ب او يقال بالاحتمال بالضرورة كل ج سواء ما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام
الثلثة كما مر في باب الدوام اشارة الى عكس المطلقات الخ هذا رسم للعكس المستوي
الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما
للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من
الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه
مما لا يتم لمن له فطانة والقيد الذي زاده الفاضل الشارح لا حاجة اليه وهو قوله ان يجعل
المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا

الى عكس المطلقات اعكس سوان يجعل المحمول في القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وفي الكلية

وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا وجب
اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل بهذا القضية وليس المراد
منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان
يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس و
اما اشتراط الكذب فيه فستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي
استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثنائية نقيض المقدم لا تنتج ومن المواد
الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض
الانسان حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتابة سهو لعله وقع من ناسخه فان
اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خالية عنها وكثير
من المتاخرين لم ينتبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله وقد جرت العادة
يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب
الجهتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه
بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من
قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك كالموضوع
كالمتحرك للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص
البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل
للعكس المط انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق
في المتضادتين اوضح منه في المتناقضتين قوله والحجة التي الخ هذه الحجة قد اورد
في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس
الموجبة الجزئية وهو انما يتبين في موضعه بانعكاس السالبة المطلقة الكلية وذلك
دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية
ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سياتي ذكره واجابه من بعض بان هذه الحجة ليست
مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما بينت بالافتراض كما ذكره الشيخ
ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض
لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير

ضرورة

ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين
بنفسه انما يذكر تجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها
محتاجة الى بيان اورد هناك وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث
هكذا د موجب و د موجب فبعض ج موجب والحق انه ليس كذلك لان الحدود
ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون
من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف ب بعينه في ذهننا ونسميه د
فهو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف ب فيكون
بعض ما هو ج موجب فليس هذا الا تصرفا في موضوع ومحمول بالعرض والتسمية والتباس
يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا يصيره شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها
لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب
احدى الجهتين قوله واما الجواب عنها الخ يشير الى عدم انتاجها هنا لان الخلف
يلزم لو كان بعض ج يناقض لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على
الصدق فما قيل انتاج في تلك الحجة ليس بجيد بل ممكن ويمثل بالانسان والضحاك حين يقال
كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انها ينعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان
والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالح انما يلزم
لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان
معا فالح غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قول بعض ج
يقتضي العكس المط وقول لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب
ليس ب هف واستحسنه الشيخ فاقول انه لا يفيد المط الا اذا كانت النتيجة بعض ب
ليس ب عند ما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون
صادقة وذلك لان الموصوف ب قد يمكن ان ينتج عنه وح يكون ب مسلوبا
عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظين بنائم دائما
مستيقظا وهذا ينتج قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق وفهذا التاليف نفيد
في هذا الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة
تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على الخ اما على الوجه الاول منهما فتقريره

ان نقول قولنا لاشئ من ج ب ما دام ج وليكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لاشئ
من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وكان لاشئ من
ج ب ما دام ج هف اقول ان الحق يقتضي ان يكون نقيض لاشئ من ب ج
ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو
بعض ج ب نقيضا لقولنا لاشئ من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا
مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة تجب الذات امكن اجتماعها مع لاشئ من
ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة
الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد الا الانعكاس الموجب المطلق لها اما كون العكس
ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم نبينه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق
الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف ج فهو في بعض اوقات اتصافه ج يوصف
ب ويلزم منه ان ذلك الشئ في ذلك الوقت يكون موصوفا ب وج فاذن
بعض ما يوصف ب موصوف ج في بعض اوقات اتصافه ب وج تم الحجة
واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه يقول الشيخ
يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل
وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير
فالبيان بطريق الخلف هو الذي قرر من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب
البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي
هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هف وقال من تاخر
عنه زمانا انا نقول لاشئ من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه
لاشئ من الساكن بكاتب لا دائما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل
ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال آخر بعده هذا العرفي العام
يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر واقول
في تقريره ان هذا العكس لا يخلو الكلية والجهة مما يخلو احدهما وحدها اما الكلية وج
يصير في الجهة عامة واما الجهة وج يصير في الكلية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي
امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم من ذلك ان الموصوف ب حال اتصافه

به لا يكون موصوفا ج اما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ج قد يخ
عن الاتصاف به والا لكان اتصافها ب ايضا دائما وكان لا دائما هف وانما
قد يتصف ب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها و
كان لا دائما هف وتلك الذات عند اتصافها ب يمتنع ان يوصف ج لا دائما ولكن
ما دامت موصوفة ب وهو المط واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون
محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة ج احتمل ان يكون اعم منها فيكون شئ ما آخر
يوصف ب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورة
السلب عن ذلك الشئ فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف ب
بالوجوب بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والفرض وهو العرفي العام واعلم ان العرفي
العام يصدق مع احتمالات كثيرة لكون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية
عرفية في الكل او ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض وجودية في
البعض او دائمة في البعض وجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا في
الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها ان يكون وجودية
في الكل او في البعض ولا يصدق مع ما قبلها واما على الوجه الثاني من الوجه الآخرين فيقرره
ان نقول قولنا لاشئ من حيات الزمان العلاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى قولنا
لاشئ من ب ج في ذلك الزمان لا ان يشترط في ب ان يكون موجودا في ذلك
الزمان فانه ربما لا يكون لشئ مما يوصف به وجود ج كما ذكرنا ومثلنا فيه بما لك
الف وقد نسب بل ذي صدق حكم العكس في ذلك الزمان وبينه بانه لو لم يكن
ذلك حالكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض كون بعض ج ب في
ذلك الزمان وقد يكون لاشئ من حيات ذلك الزمان ب هف والكلام ايضا
تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته . . . واما الحجج الآخر الحجة
المحدثة هي التي اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد
استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا ج مباين لب وتباين المباينين مباين
فب ايضا مباين ج فلاشئ من ب ج واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ
بان قال قد يكون مباين المباين هو الشئ نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك

الحجة بهم الباقية على طريق العلم الاول فلا احدث بعد العلم الاول ولا يحتاج الى ان يذكر بها وان يثبت بها عالم ضرورة وقد بينا عالما في كتاب الشفاء م

بانه جعل المباين لب موج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في
قولهم مباين المباين المضاف بفتح الياء على انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسر الياء
على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليه بما ذكره ووجه
ازورار هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة
كالتي بالمكان والتي بالجد والتي بالسلب والمراد منها ههنا التي بالسلب فرجع قولهم
ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم ومباين المباين مباين الى ان ما سلب
عنه شيء يجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشيء وهو المط نفسه ماخوذا في بيانه قوله
واما الكلية الخ اما الكلية الموجبة من المطلقات لا ينعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم
من الموضوع فلا مطلقة خالية عن الضرورية لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان
المحمول ضروريا له او غير ضروري بل ينعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع
الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول للذات
الموضوع بالفعل فمن العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول ويصير جهة الاصل جهة
لمحموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف
الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة
وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري
فليس بشيء ويجيء بيانه قوله فان كان الخ قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب
البصائر وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك
لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة والا لصدق نقيضها
وهو السالبة الدائمة الكلية وينعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل او يناقضها وقيل فائدة
هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة تبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة
فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض
حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات
بانعكاس السالبة الدائمة التي لم تتبين بعد اقترانا اما من الدور او من سوء الترتيب
لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعى صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده انها يطابق
السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد تبين ان السالبة العرفية

ينعكس

ينعكس كنفسها فاذن كان عكسه ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام
مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض
المط المعين فكيف يفيد تعيين المط بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان
كان اعم منه واعتبار هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع
الاطلاق فاقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وضعية لا مرة والعرفية الوجودية
تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا
بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم
لب يقتضي دوام الاتصاف بب هف فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف
بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه ب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي
بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها اللمية
ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه فقد يمكن ان يتنبه بالخلف
قوله واما الجزئية الخ يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما يكون صادقة وعكسها
انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل صدق قولنا ليس بعض الناس
ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه
الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكس وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري
وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا
اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج
وب المتعاندتين في الوقتين مختلفتين فاذن بعض ما يوصف ب يسلب عنه ج ما
دام موصوفا ب لا دائما اشارة الى عكس الضروريات الخ اراد البيان بالخلف
فاخذ نقيض المط وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد
بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد فلم يبين الكلام عليها بل فرضها مطلقة
وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما يكون له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم من
فرض وجوده مع ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة بناء على
الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة
ما يناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدق معه مع ثم رجع الى المط

وقال فلم كن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى محال والمؤدى الى المحال محال وهو المراد
من قوله مما ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما
يتاتى بالافتراض ليلا يذهب الوهم الى تحليل دور قوله والكلية الموجبة الضرورية الخ
الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة لمثل ما مر في المطلقات بل ووصفية لوجوب
كون المحمول لازما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة العامة وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها
تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس موجبة
جزئية لما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس ضرورية وبينه بمثال
الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشا يحال فيه فلا صدقة اي يحال لسان
ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون
فان كان فهو المط والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس
الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري يصير الاصل في الجهة
وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس بين
ولا يجب بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى اتباع
المط الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة و
اللاضرورة وانما قال ذلك لان المط لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان
البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد
في النتيجة ما يشملهما معا لا ما ثبت لبرهان اخر اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم
لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بناء لكونه اخص
منه في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون
العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا مدخل في الوجود كما فرض ان الانسان
لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت
الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالفرض فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا
ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو انسان قوله و
السالبة الجزئية الخ وذلك ظاهر اشارة الى عكس الممكنات الخ قوله ولا يلتفت
الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كيفية

وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون ناما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم
فهو من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست ايضا من جهة ما هو نائم
حتى يكون له ضرورة من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله
من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يحمل جزءا
من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا
شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المط لان انعكاس
القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم
انعكاسها مطلقا قوله وربما قال الخ اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم
حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية
وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على
ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها
في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة
بل عامة ليست موجبتها في قوة عاليتها قوله وقوم يدعون الخ اشارة ايضا الى
بعض هذا سهم وباقي الفصل ظ غني عن الشرح [illegible] الى
القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا
شرع في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما من حيث تعليق
بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقوال المتالفة من القضايا ومواد باعتبار
من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال مواد بها وقوله او نحوه اي من جهة ما يحمل فان الحمل
يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس بحديثة القضية اصنافا الخ
يريد عن يجري مجرى القياسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر ان
القضية اما ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا يقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي
تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون بسبب او لا يشبه السبب وما يكون
بسبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات
في بادي الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا
يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة قوله فالمسلمات اما معتقدات

او ماخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من تعاقب المصدق او من خارج
قوله والمعتقدات الخ وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر
فان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فالواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم تعتبر
فهو المشهورات قوله فالواجب الخ وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير
تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخ اما ان يحتاج الى ان ينضم اليه
دعية على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا فالاول هو المشاهدات والثاني لا يخ
اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وبالاكتساب اما ان يكون
بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم
المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما
ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون فهو المجربات
فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج
العقل فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو
المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما هما
من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها
واما الظاهر المكتسب فليس بقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية
فان الاقسام قد يتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا
انواعا قوله فلنبدأ الخ الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اخذ مع علته ولا يجب
بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله
وكل حكم عرف بعلة فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد يكون شيء اجزاء
القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح
لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية
الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره
واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون
للصبيان والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض
العوام والجهال قوله واما المشاهدات الخ هذه ثلثة اصناف احدها ما يجده بحواسه

الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما يجده بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية
بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما يجده بنفوسنا لا بآلاتها وهي كشعورنا بذواتنا و
بافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة
واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفادة العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم
والوقوف على علته وهو يجري مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات الخ
المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك
القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو مستند
الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما
علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم
يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة قياس
هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد يكون كلية وذلك عند ما يكون تكرار
الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثرية وذلك عند ما يترجح طرف الوقوع
مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير
مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم تتول التجربة قوله
وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده وانما ذلك
على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجربات عند المنطقي من
المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما الى قوله وهنا الخ المشاهدة
اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين
او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا
عنها البتة وذلك لمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما
يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي
الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا
ويجري مجرى المجربات الخ هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين
اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير
معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليها بالحدس لا بالفكر

فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسيأتي الفرق بين الفكر و
الحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية
فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون
كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهيتها والحدسيات ايضا تختلف
بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي
وكذلك القضايا المتواترة الخ الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون
كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق لعدم مواطاة الشهود
وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الطائفين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل
بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات يشمل ايضا على تكرار
وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا
يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المشاهدات ولذلك
المحسوسات لا تقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي مهما في ساتها
هذه يسمى نظرية القياسات والقياس في قولنا الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين
عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو
نصف ذلك العدد قوله فقد استنتجنا الخ كان المعتبر في الواجب قبولها
كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الاراء عليها متطابقة فبعض
القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره
الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء من غير تصور طرفي الحكم انما يحكم
بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها بحجج يشتمل على حدود ووسط
كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد
يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستقصى بالقياس الى جزئيه في حال من
الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها
ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا
حكم الشيء حكم شبهه وسوق لا مطلقا ولكن فيما شبيه له ومنها كونه مشتملا على
مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فان

المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها ولذلك اشار الشيخ بقوله وما يطابق عليها
الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب
عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم
بالمتقابلات واحد كونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك
الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند الاكثر
كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا النسخ وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء
المحمودة هي ما يقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد تقابل
المشهورات كقولنا الجهة المحصورة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار
واما القضايا الاخير الخ احكام الوهم في المحسوسات حد يصدق العقل
فيها ولتطابقها كانت في ما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها
اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة فاذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة
يكذبها العقل فيها وباقي المقدمات لا منازعة فيها بينها وبين العقل على صورة مقبولة
عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول
المقدمات والتاليف المقتضي اياها لذاتها واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات
الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية
يقينا وغيرها وهو معنى قوله في امور متعدية على المحسوسات واعم منها ويكون احكامه
عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون
بعض الموجودات كذلك او على وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان
كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلا فانه يظن ان عدم
الممانعة فيما بين المحسوسات الممانعة خلا قوله ولا يكاد الخ اي لا يكاد من دفع
عن القول بالخلا مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه على
ان ما يدفعه الوهم الخ يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه بط شنيع وذلك لان احكام الوهم
مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضمائر الجمهور واما
المأخوذات الخ اي اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل ويحكم بها لغرض ما والاول
مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول

الارصاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرائع والسنن او عن حكيم كاحكام يب
الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات يورد شواهد او يكون مقبولة من غير ان ينسب الى
مقبول عنه كالامثال السائرة وقيل المأخوذات تسليم اما من سوا على مرتبة وهي المقبولات
او من موادي مرتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او من موقابل وهي الواضحة
في المجادلات والاخيران هما القرينات والباقي ظ[illegible] واما المظنونات الخ
قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازا اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير
المستند الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير
الجازم الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز طرف الآخر معها فيطلق
تارة على الآخر من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف فالمظنونات
المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية
يصرح بالجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون
استناده الى الصادق وقد يكون غير ذلك فالاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي
والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات
واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق
ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات
اعني غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما
او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخا
وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يكلم
الخصوم المقاتلة من خارج جبرا خايف فانه مظنون من حيث انه يكلم الخصوم
فيوكد اثبات تكلمه معهم كون ذلك جبرا ويقتضيه مظنون ايضا من حيث انه يكلم جبرا
اذ لو كان خايفا لاخفى كلامه توضيح واما المشبهات الخ التي تشبه الاوليات
فقد يقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد يقع في المشاغبات وهي اما
لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد
بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف والعارضة
له من خارج كالاعراب واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين اذ في وجود

التركيب

التركيب وعدمه فطن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها
ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين او خفي
كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بحسب حذف
العوارض التي لو لم يحذف لما كان يشتبها كقولك غلام حسن بالسكونين فان
الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان موصوفا به ويتميز احدهما عن الآخر
عند التحريك والى ما ليس كذلك كما يحسب اختلاف دلايل الصلات وثالثها ما يكون
بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون
على وجوه اخرى الى ما في الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يكون في
المغالطات بعقد وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول
ثلثة احدها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها هو اعتبار
الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة وثالثها اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه
بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان ذو
وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل السخن
ويعرض لمزيل السخن ان يبرد فاذن قد يوصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا
اشبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل منهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على
اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسايل في مسئلة ووضع
ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وهو التكيت وسيجي ذكرها قوله
وبالجملة الخ يشير الى السبب الجامع لجميع اسباب الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو
وبين ما هو غيره قوله واما المخلطات الخ الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق و
لذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما
واحجاما صادرا على هذا المنحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاسماع والاستطابة
وغيرها والتخيل اما يقتضيه اللفظ فقط بالحالة وهو لجودة سياقة واما يقتضيه المعنى فقط
هو لقوة صدقه او شهرته واما يقتضيه امور اذ ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب
تحريك النفس فيه هو الهيات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون بمجرد

المطابقة وقد يكون تحسين الشيء بتمويه قوله وتقول ان اسم التسليم الخ فسر التسليم
بانه حال القضية من حيث يوضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من المتسليم كما
ذكرناه في اول الكتاب فظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان
الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما النهج السابع وفي المردود
التركيب الاول للقضايا والثاني لما تركب عنها و
لا يكون في حكمها وهي الحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل الخ كل حجة فهي
انما تتألف من قضايا وتجري الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة
بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان يكون مطلوبة
بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج
المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات
وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات او غير حقيقي كما في المسلمات
في بادي الرأي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد
يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة
غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة
بل هي محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او الرد والمنع وهي بذلك
الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة
باعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجع فيه الى القبول والتسليم
او فيه مرجع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك
واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا بد من تناسب ما ضرورة والا
لامتنع استلزام احدهما للآخر فذلك التناسب قد يكون اما باشتمال احدهما على
الآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المط
وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما
ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل انواعها لان الحجة الواحدة
قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام
وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء و

التمثيل

التمثيل اذا اطلقا لم يتعاطى ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وجامع الاستقراء
الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك
لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي
يدعى فيه الاستيفاء فوخذ على انه مستوف بحسب الشهرة وقد يقع في الجدل وما عداهما مما
يحتمل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو لين باستقراء بل يلحق به ويستعمل
في سائر الصناعات وما مع التمثيل كالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي
ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء
التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه قوله
واما الاستقراء الخ القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس
ان نقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء
ان نقول كل حيوان فاما انسان واما فرس او طائر وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل
فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا
على الناقص وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة
وفي الجدل لين بمغالطة ولا يمنع الا باراد النقض وما في الكتاب ظ قوله واما التمثيل
بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم العالم محدث لكونه
متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والعالم غائبا والمتشكل
معنى جامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم
الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا العالم متشكل وكل
متشكل فهو محدث كالبيت الخلل من جهة الكبرى وارد انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم
ما اشتمل على جامع عدمي وايجادها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله بالدوران
بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة
للآخر لا يجدي لطائل لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وما يتوهم
والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا وكذا ثم يسبر فلا
يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا بكون الحكم
معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن

ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا
دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم انما وقع دون الثاني وقد اختص
الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال برهانا والتمثيل بالك
حشوا موضع استعمال التمثيل الخطابة ثم المشهور يسمى في الخطابة اعتبارا والمنهج منه برهانا
واما القياس الخ القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية
وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال
على الجنس بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه كالقضية
المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس
ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد
فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يمتنع الاول
في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا كما في
القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا يستلزم
القول الآخر لاضمارها قولا لم يصرح به او لكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك
الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي
في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا
الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنهما ذلك لكون الثاني منهما في قوة
الممكن ليس بقديم وقد زاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين اضطرارا
وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان
جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول لكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنهما قول آخر
وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها
قول يسمى بعض المواد دون بعض كما اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان
بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم من الاول
لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا
وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد به
الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا [illegible]

التقسيما الخ واكثر ظ وانما قال واجزاؤها التي تسمى مقدمة الذاتية التي هي بعد التحليل
لان المقدمة قد يشتمل على اجزاء لفظية زوائد يجري مجرى الحشو ولا يكون هي ذاتية ومن
الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك
ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا
لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسبة
بينها اشارة خاصة الى القياس الخ المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف اما من حمليات
او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لما لم ينتهوا الشرطيات
الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة
بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل
تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وبالثاني
الفصل اشارة خاصة الى القياس الاقتراني الخ هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات
وهو ظ والاوسط سمي اوسط لانه رابط بين حدي المطلوب اي يتبين الحكم باحدهما على
الآخر والاصغر سمي اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص
الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل
الشارح اورد هنا اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج انتج
آ مساو لج والمتكرر هنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء بعد من احديهما وحدا ما
من الاخرى وكذلك اذا قلنا الذرة في الحقة والحقة في البيت فالذرة في البيت والثاني
انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس يكرر الحد بتمامه ولم يتح قال واجيب
عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول
بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو
الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط
لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء الجزء سابق في الوجود فكيف يقوم
الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على
الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال يشبه ان
يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون

محمولا ايضا على غيره والذى يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق
اقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو
لمساو لج فقد وضعنا المقول فى القضية الثانية على ب الذى هو خارج من احد حدى
القضية الاولى مكانه فى القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف
والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هى القضية الاولى الا ان
السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخ اما ان يكون بين مفهوم
المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضى ان يكون احدهما محمولا
على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شئ
واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فى
قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية فينتج
ما ذكرناه وعلى التقدير الثانى لا يكون ذلك قياسا ولا فى قوته بل كان قولنا زيد
مقتول بآلة حديدية الذى طناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذى طناه
مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل
على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شئ واحد وقس عليه المثالين المذكورين
وما يجرى مجراهما الا ان المثال الثانى انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو فى
البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا فالدرة فى البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هى
قولنا وكل ما هو فيما هو فى البيت فهو فى البيت على ما سيأتى فيما بعد وعن اشكاله
الثانى ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذى هو الجنس غير الحيوان الذى هو المقول
على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شئ والثانى لا بشرط
فان كليهما لا بشرط فان شرط الشئ ههنا يراد به ما من شأنه ان يدخل فى مفهوم
الحيوان عند ضرورة محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شئ وان لم يكن
اخذ ذلك الشئ شرطا فى مفهومه ليتحصل فالثانى ليس ماخوذا مع شئ وان جاز ان يؤخذ
مع شئ وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله
على زيد كما يمكن حمله على الانسان والذى هو الجنس فهو من حيث هو جنس
هو عام مركب من المعنى الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو

جنس

جنس على شئ فيما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما عرض
له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثانى وما اجاب به على سبيل الشك فهو
الجواب لكن ينبغى ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على
غيره انه مشروط بذلك فى صيرورته جنسا لا فى كونه محمولا على الانسان ومن المحمول
على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب
ان يقال الحيوان الذى هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك
والذى يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع
الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق **اشارة** الى اصناف الح
المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا فى احدى المقدمتين موضوعا فى الاخرى
والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت القسمة الاشكال الثلثة
ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون
لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول
هو المترتب على الترتيب الطبيعى والرابع مخالف له فى مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن
الطبع واذ كان من عادتهم بيان الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا
الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه
يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخيرين وان كانا يرجعان الى
الاول بعكس احدى المقدمتين قلنا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان
من المقدمات ما يكون له وضع طبيعى يغيره العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار
ليست بمرتبة فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك المقبول وامثالهما انما يخص
بالوقوع فى شكل من الاشكال بعينه لا ينبغى ان يتكلف بردها الى غير ذلك الشكل و
اذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا عما لا يقوم غيره مقامه اما فى الضروب
التى يرتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك
واما فى الضروب التى لا يرتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا
واعلم ان القياس ينقسم الى كامل وغير كامل والكامل فى الحمليات هو اكثر ضروب
الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض قوله ولا يخ آخر وذلك

لمنافاته عن وجه منهم

لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون
فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه نظر المنطقيون قد حكموا
بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض
الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر
الشكل الاول هذا الشكل اي المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في
كل مقدمة فالاقترانيات الممكنة بحسبها يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون
قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة
حصلت له ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في
نفسه وكل شكل شرايطه ان ينتج هي اسباب الانتاج وقد انها اسباب
العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون
سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها كموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها واعم منها
كموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد ينتج لتوفر تلك الموجبات
ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة
او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما كان ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي
حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل
وقد حكم الشيخ بهذا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان هذا موضع
نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا بذاته
بل بغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في
امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها
في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك
النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول
الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل
فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين
محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان
عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تعدي الحكم الواقع على الاوسط

الى الاصغر

الى الاصغر لعموم جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه
الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على
بعض الحيوان يقع الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه فقد ظهر مما يقرر ان
حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون
الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر
اي حكم كان قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب
الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة عشر المذكورة فان
الايجاب اما كلي واما جزئي والكلي اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين في
نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او
كليهما واذا كانت الصغريات موجبة لجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت
القرائن القياسية ثمانية وجميع هذه القرائن بينة الانتاج في هذا الشكل لما سنذكره
قوله فاذا كان كل ج ب الخ هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية
تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك الخ هذا هو الضرب الثاني وينتج
سالبة كلية كذلك قوله وكذلك الخ وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما
كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع
سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله
وذلك الخ معناه ان انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات
المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في
الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى
بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعدى بالقوة
فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت
الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة
اما ان يأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى
ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين
بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الآخرين وليس فيه

اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان
فاما اذا كان كل ج ب بالامكان
فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى
ج تعديا بينا

زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة
في هذا الكتاب واتيها ببيانات لية قوله لكنه الخ هذا بيان الاختلاط الاول
وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة انما هو ممكن ان يكون
آ مثلا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما
يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد
سقط الامكان الثاني ايضا فكان ج بالوجود آ من غير لزوم ح وكل ما يصير بالفرض
موجودا من غير لزوم ح فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون آ والوجه في ان هذا الحكم
ليس بموجود في الذهن وقريب من الوجود فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا
كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولى في الاذهان عكس النقيض الى قولنا و
كل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المط قوله لكنه الخ وهذا بيان الاختلاط
الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا
صار الاختلاط من مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منتج ح فاذن هو ممكن ولا يجب
ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل
وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل
كاتب مباشر للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كونا كل انسان كاتب
بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان
العام في قول الشيخ وكان الواجب ما يوهمه من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على
الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل
والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما يخرج الى الفعل كالوجود
وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبال على ما قيدناه فالاختلاط
اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب
ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم اذا
قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر القلم بالامكان لا بالقوة
المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة تعديل بامكان
شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب

واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله
وكل ب آ بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح
كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم
الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا يعمهما من وجه آخر
قوله فان كان الخ وهذا بيان للاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن و
ضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا فالشيخ بين انه ينتج ضروريا و
كلامه ظ والحاصل ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري
وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري
فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضروريا والاوسط في هذا القياس لم يفد
كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى
الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير
الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما
ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق
ان يكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان
لا يكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون تابعة للصغرى كالحاصل من ممكنة ومطلقة
عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة
احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون في الامكان كالصغرى وفي العموم
والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا
على كل ب اي حكم بانه آ او ليس آ فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب
بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى
يمكن ان يكون ب ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات صدق
ان يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على
كل ب لا يتناوله بوجه البتة وح يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك
لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف
ب دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او

غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو
بالفعل ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب فلا يكون بالفعل دائما وبهذا
الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري وانما يندفع الاشكال
المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس
بضروري بحسب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا بجهتها الى قولنا كل ما لا يمتنع
ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضد على طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى الخ
يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة نتج فانها تنتج ايضا ما تنتج الموجبة
لقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا
بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى
الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد
شرحه حين قال فاما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح ذلك قوله فيكون اذن النتيجة الخ
ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية
والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت
النتيجة كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين
احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة
يكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون
الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى
موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الا قران قياسات لتناقض المقدمتين
فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى الى قوله فان النتيجة
ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية
فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم
فقط او على ما قبله اي على ما استثناه مما لا يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس
هذا كما فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به في هذا الموضع قد وقع تفاوت
في النتيجة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه قد وقع في ساقة الكلام تقديم و
تاخير من سهو الناسخ قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة

يصدق

يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة ونتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازمه موجبة
والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة تنتج وبهذا
الكلام بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف
فيقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة والا في شيء نذكره وسويا اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء
بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما هذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت
بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعدما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت
الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة
خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى
هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو
الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر ايضا
عن العرفية بهذه العبارة في النتيج الخامس حيث قال فان اردنا ان نجعل المطلقة
نقيضا من جنسها كانت الجملة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما هو جهة نفس الايجاب
والسلب المطلقتين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء اخر عن قوله فان النتيجة
موجبة ضرورية وتقريره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع
الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا فالتعسف
فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف شطر من موضع
والحاقه بموضع اخر يستغنى فيه عنهما بنوع من التاويل والى زيادة الولو في قوله و
الا في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية الخ اي ليس الامر
كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما يتبعه في الكيفية و
الكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجودية
لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم ان الخ المراد ان الصغرى
الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان نقول كل

فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل مادام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي
دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف
الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما
للوصف فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو
كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا
دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هف فظهر
ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كلما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف
لا يكون دائما له والصغرى تشهد على ان الفلك يوصف بانه متحركة دائما
يقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض
للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا
التاليف ليس بقياس هو لوقوع التناقض فيهما واما التعليل لكذب الكبرى كما
يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى يكون الحادة مستمرة ايضا على وجه وهو
ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى يناقضها
علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح
الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي
ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن
ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع
حين يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط
مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة و
القضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا
التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب الخ اي اذا كان الكبرى
عرفية مطلقة محمولها للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية
على الدوام ليكن اجتماعهما على الصدق وح يصير الاقتران من ضرورية ودائمة
وينتج دائمة وقال الشارح وح فان نتيجتهما تكون ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق
بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت

الكبرى

الكبرى ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة
بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة
يخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع آخر وهو
ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا يكون وصفية وذلك لان الوصف
اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير مادام
متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن مادام نائما فان النتيجة
فيهما لا يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما في المثال
الثاني من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان
كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع
الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها
مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان الشكل الثاني اعلم ان
الحق في هذا الشكل الخ هذا الشكل لا يقع مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان
والفرس يشتركان في الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل
احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل والسلب بينهما
ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة
قد يشتركان في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف
الحكمان بحيث لا يصح جميعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حكما
سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب
فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق
ان المختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات
ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان
لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر
وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي
الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم بل بينهما ملاقاة في البعض الآخر لا
فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا جعلنا الاسود على الغراب وسلبناه

عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا
حمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى
ان المطلقات والوجوديات قد تنتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف
وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا
مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه
فبما بينه قوله وذلك الخ الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل
عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن والانسان ليس
بساكن والشيآن المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن
يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن
الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب
معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس بساكن او
جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر ككل واحد من الناس وكل واحد من
الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان
مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذين الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر
كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن
او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن ولا واحد من الآخر بساكن ولا
يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب
فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل
الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد نحو زيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر
بجزئين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل
على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذي يحتجون به الخ القائلون بان الاقتران
من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس المسألة ورد
الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو
قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من آ ب ان لم يصدق لا شيء من ج آ
فليصدق نقيضه بعض ج آ ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب

وهو يقتضي

وهو يقتضي الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات يتناقض وقد بينا ان المطلقات
لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما
ينعقد الخ قول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة
بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من بابها فالمطلقات المنعكسة هي العرفية العامة و
الوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلطة وكذلك خلط المطلق العام و
الوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية
الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت
السالبة مطلقة فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره بعد
والحكم في الحجة للمسألة الخ هذا بحسب الظاهر بين وذلك لانهم يبينون الانتاج في
هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير السالبة في الشكل الاول
كبرى ويكون الحجة مناسبا على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون مناسبا تابعة للسالبة و
يبين الشيخ ان نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء كانت
الضرورية فيها سالبة او موجبة قوله والضرب الاول الخ اعتبار الشرطين المذكورين
اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع
الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقرن الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة
لا تقرن الا بموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وينتج سوالب فالشيخ بين الضرب
الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الحجة للكبرى يعني يجب
الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى
كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة
ثم قال ويكون العبرة للمسألة ايضا في الحجة لانها يصير كبرى الاول ثم قال فان كانت
مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت المسألة عرفية عامة كانت
النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت
النتيجة ما ينعكس اليها وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث
بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان المسألة الجزئية لا تنعكس والموجبة
الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فرجع في بيانه الى الخلف والاقتراض

اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى وما يمتنع ان
يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب
بالخلف بهذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د
فحصل له قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى
جهتها كون جهة صغرى القياس لانها ساذجة فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل
الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع و
تبديل الاسم لا يورث العدم ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب
الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية
الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما
جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان بهيئة الشكل الاول
ليس تاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على حمل ووضع بل على اثبات
تراوفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لان الاشتباه يعرض للاذهان
من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما واراد ان
يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا
ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى [illegible] هذا كله وليس
في المقدمات ممكن الخ لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات
بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين هنا حكم
اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات فذكر ان القياس من
الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بين ذلك البيان الذي بين
امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار
وان كان الخ وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها
في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلانه اما ان يكون
المطلقة سالبة او موجبة والاول لا ينتج اما ان ينتج في الكبرى او في الصغرى فان كانت
الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة
وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسواء

كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب باحد الامكانين ولا شيء من ا ب بالاطلاق
المنعكس العام او بالوجود وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج
من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو المط واما بالخلف
بان نقول لو لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء
من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان
هف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران في الخلف بل نقول
ان نقيض النتيجة كاذبة لانها يناقض الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول واما الافتراض
على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف
لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض
على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران بين مطلقتين كبراهما سالبة
منعكسة ثم يرد النتيجة الى الامكان واما كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون
لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان
لم يكن سالبة الخ معناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل يكون موجبة اما مطلقة
او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها
متلازمتين لم يكن التفرقة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا
قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يكن الرد الى الشكل الاول
بالعكس فان الصغرى غير منعكس والكبرى ينعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب
بالاطلاق وكل ا ب بالامكان وكل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان
انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان فهي غير منعكسة
فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة
على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان افتراض نقيض
النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة لكل واحد من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى
ولذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى
العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على
اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة

خاصة سالبة وينعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانا
على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للدوام
وما بين فساده قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب بنائم لا دائما بل
ما دام كاتبا وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس
واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم نذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان مختلفتي
هيئة الوجود الذي لا صفة فيه فكان احديهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون
الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى يكون ما هو ج دائما ما دام موصوفا
بذلك فنقول كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه
اي يكون احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في
الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة فهو اما اختلفتا فيه او اتفقتا
فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى
هي العرفية وشاله ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين
عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده اي في بعض اوقات جلوسه
والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات
جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات
كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر او قد يخلو عما
يلزم وصفا آخر فانه يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة واما الذي يستلزم ما
قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف
الآخر مع انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه واعلم ان هذا التفصيل انما
هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه من باب اختلاط المطلقات
والممكنات فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا
البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج شرطين
احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك
بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم
بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه

جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن
بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر
فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط
بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يعطان ما دام كاتبا ولا شيء
من الانسان بيعطان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا
وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان
المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف
الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط الآخر
ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون
الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون
الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل
الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان
فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت
المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف
او لم يتيسر شيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى
وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان
النتيجة الدائمة الموجبة يناقض هذه الكبرى مثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق
نقيضها مهما اتفقت اذ لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل
ب ا ولا شيء من ب ما دام الا دائما فالواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه
وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا ما لم يذكره احد منهم قوله ويجب ان تقيس الخ
اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف
كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه
ينتج ايضا ولكن يتبين بالخلف دون العكس قوله بعد ان يعلم الخ معناه ان الضروري
اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب وانتج النقيض السالب
وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف

فلبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر
بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري
حين يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل ا
بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا يدخل احدهما
في الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا او ليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء
كان المكان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات ساكن لا بالضرورة
وكل فلك متحرك بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة
وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو
معنى قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه
[illegible] الشرط في كون قرائن الخ لهذا الشكل ايضا في الانتاج
شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة
كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان
حكم القدر الذي لا في الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا
كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول
على الاوسط هل ملاقيه كالحيوان او مباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال
تارة والمجر اخرى والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد
مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين
فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان
انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان
لا يجتمعان الا في ست قرائن من الستة عشرة الممكن وذلك لان الصغرى الموجبة
الكلية يقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية يصدق بالكليتين
بالعكس منها فيكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على
الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون ملاقاة الاكبر
كالناطق ولا مباينته كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات
هذا الشكل ليست بكاملة فلذلك قال الشيخ فلزم ان يكون بعضه ناطقا بان

عكس

عكس الصغرى لانتج يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا فاجعل هذا الشكل
اي اجعل عكس الصغرى منتجا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول
بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى وكلما كانت الكبرى
كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى اريد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل
هذا منتجا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين و
اما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن
جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة
مثاله كل ج ب وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب فينتج
مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وتنعكس الى
بعض ج ا [illegible] واعلم ان الجهات المقدمات قد يبقى في نتائجها كما في
وقد لا يبقى والباقية قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران
من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما يوافق الصغرى لا لكون
الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل
بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك
الشكل فانها انما يوافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك
الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة
هي الجهات التي تعين في الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات
هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى اما فيما تبين بعكس صغراه
فقط واما فيما تبين نفس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه
لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة وربما لا يبقى بعد العكس محفوظة فتبين ذلك
بالافتراض اي يبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون بما ينتج المؤلف
الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض
من ب الذي هو ا بالفرض ويسميه د فيحصل قضيتان احديهما كل د ب
والثانية كل د ا والاولى يشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي
الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم يضيف الاولى الى الصغرى

القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل ج ب ويكون الجهة جهة صغرى القياس من بعيهما
ثم يضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منهما الضرب الاول من هذا
الشكل وينتج تابعة للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم الخ الظاهريون من
المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما
وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس
النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين
سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا يكون في الاول الا الكبرى وان
كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب اليه تكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان
الجزئية لا يصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى
والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما
لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله وقد بقي ما لا بين بالعكس الخ قد بينت خمسة ضروب
من الستة المذكورة بالعكس وقلت المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه
موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى تنعكس
جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف
او بالافتراض اما بالخلف فكما ذكرناه وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا
وهو باقيان الصغرى نقيض النتيجة ابدا ينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف
والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما
فيكون الخ لما فرغ من بيان احكام الشكل عدضروبه والترتيب الذي
ذكر موجب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية
ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما يجعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم
ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية
لا يناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل
كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية
بل مطلقة وضعية كما نقول كل كاتب يقظان وبباشر القلم ما دام كاتبا ولا
نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظانا بل في بعض اوقات يقظته قد

ايضا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة
واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليه مما ليس فيه ولم يتعرض للشكل الرابع لانه ليس
بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا
وهو ليق بموضع لا يلزم فيه مشابهة كلام آخر وبالله التوفيق
استثنائيات من في القياسات الشرطية وفي توابع القياس اشارة الى اقترانات
الشرطية الخ سائر الاقترانيات اما ان يكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات
او منهما معا او من المتصلات والحمليات او المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في
هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من
المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدا بالمؤلفة من المتصلات فقول
قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر
وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود والثاني كقولنا ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بجهة من حيث
اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع
والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب
اعتبار احوال التالي في اللزوم والاتفاق فالايجابية الشاملة للزوم الصادق المقدم
والاتفاق يتناقض اذا تخالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها يفيد المصاحبة الدائمة
والكلية السالبة يفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية يفيد المصاحبة او عدمها في
وقت من الاوقات ويصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالايجابية الجزئية
الايجابية يصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية
والايجابية الجزئية السلبية يصدق مع عدم مصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة
للايجابية الكلية واما اللزوم فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف و
امكان الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضروري في الحمليات فالاحتمال يشبه الامكان الاعم
وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب ويسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فيناقضها
ما يكون اما اللزومية الموافقة او الايجابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة
الاتفاق ويسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس

كنتيجتها على قياس الضروريات لان وجوب الثاني عن الطرفين يمنع ملاقيهما لما لوجا
استلزام تاليه لمقدمه في حال امتناع انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانعدام حكم
الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة
وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان
يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم يمنع وينعكس
اذا لم يشترط ذلك فيه وقياس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها تنعكس
جزئية والاتصدق السالبة الكلية وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس
اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد
لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان
زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد تناقض بشرط الاختلاف في الكيف
والكم وارتفاع عنادهما في نقيضهما اي عنادهما كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها
ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا يتميز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وموبيان
اشار اليه الشيخ في المنهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المنفصل و
المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح
ونقول ان المتصلات الخ مثال الشكل الاول كلما كان اب فج د وكلما كان ج
د فه ز ينتج كلما كان اب فه ز ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فج د و
ليس البتة اذا كان اب فه ز وبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم ويبين
الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان يعين الحال التي يكون فيها اب وليس
ج د ولكن متى عند ما يكون ح ط فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان
ح ط فج د والثانية قد يكون اذا كان اب فج ط فيؤلف القياسان المذكوران
منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د فاب وكلما كان
ج د فه ز فقد يكون اذا كان اب فه ز والبيان بالعكس والخلف والافتراض
شبيه بما تقدم وغير اللزوميات فلما يقع في التاليف لانها لا يفيد في الاكثر بالافتراض
علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا يستعمل الا في الارتمات الجدلية او الخلف
كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان

الاثنان

الاثنان عددا فهو زوج فانها لا يفيد سوى الالزام او البعض واعترض على القول بان نتاج
هذا الصنف لجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما هو
في هذا المثال واجيب بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انتاج والقياس من المتصلات
قوله وقد يقع الشركة الخ هذا التاليف ان لم يكن الشركة بين الحملية مع جميع اجزاء
المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع
كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة
موجبة كلية غير مانعة الجمع فقط كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل اب
ودائما كل اب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها وهي دائما كل
ا اما ج واما د ومثال الثاني كل اب ولا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية
سالبة الاجزاء وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني
فينبغي ان يكون المنفصلة كلية موجبة اجزاؤها كلية مخالفة الكيفية للصغرى وينتج منفصلة
موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من اب واما
لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د والضرب الثاني لا
شيء من ج ب ودائما اما كل اب واما كل د ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما
لا شيء من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها مثاله
كل اب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج فبعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية
كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وح اما ان يكون مشتركة في المحمول
او لا يكون فان كانت فكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين
الاولين حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال
الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج ولا شيء كل ب د
وكل ج د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب د
ولا شيء من ج د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المنتهي بالقياس المقسم ومثال
الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا ج فلا
شيء من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات
مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما اما ب واما ج وكل ب

و د ك ج ه فاما ه و اما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يقتضي كلاما ابسط
وقد تقترن الشرطية الخ الحملية في هذه الاقترانات اما ان تنتج صغرى او كبرى
وعلى التقديرين يشاركه المتصلة اما في مقدمتها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان
منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى ومشاركتها
للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي
يكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول
ان كان ا ب فكل ج د وكل د ه فان كان ا ب فكل ج ه ومثال الضرب الاول
من الشكل الثاني ان كان ا ب فكل ج د ولا شيء من ه د فان كان ا ب فلا شيء من
ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف يخل اليه على
ما سياتي والاقتران الثاني ان تكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة
موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا
فكل ج ا وباقي الاقترانات بعيد عن الطبع قوله وقد ينتج مثل هذا التاليف الخ
التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المولفة من الحمليات اما الشرطيات
المولفة من سائر القضايا فقد يتقارن بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار
اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقترانين متصلتين لولا ما وهي الصغرى مولفة
من قضيتين احديهما وهي التالي متصلة فالقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حملتين
وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان
ه ز فه ط فان كان ا ب فكلما كان ج د فه ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة
انواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف
لان الخلف في المتصلات الذي سيبين بالاقترانات المتصلة انما يخل اليه سائرا
الى قياس المساواة الخ هذا قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة و
غيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر ولذلك
الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراهما وهو غير الانحلال الى
الحدود المرتبة في القياس المنتج بهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل
موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في

بعض الاوسط ولذلك استحق ان يسمى ابتر ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله
وهو يمكن ان يقع في القياسات المفردة ويمكن ان يقع في المركبة وبيانه ان قولنا ا
مساو لب قضية موضوعها او محمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب
في القضية الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع وح يصير
قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه فان حملنا وقوعهما في
القضية كما يمين مترادفين فان كان قولنا ا مساو لب وقولنا ا مساو لج في
القوة قضية واحدة وينضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا ومساو
لمساو لج مساو لج وينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس باعتبار مفردا واما ان جعلنا
اسمين متباينين احدهما محمول على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة
قضية واحدة فالمتالف من قولنا ا مساو لب والمساوي لب مساو لمساو
لج لان ب ما هو مساو لج ينتج فا مساو لمساو لج ثم ينضيف اليها الكبرى المذكورة
وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون
القياس مركبا من قياسين فاذن قولنا ا مساو لب على التقدير الاول
في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول نفسها وقولنا و
ب مساو لج ليس بجزء للقياس بل هو بيان حكم ما للب الذي هو جزء من احد حدود
القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو هو كبرى محذوفة
وانما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان
او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه
من توابع القياس [illegible] الى القياسات الشرطية الاستثنائية الخ لما
كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورة فيها ولم يجز ان يكون
مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزءا قضية
هي شرطية فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على
وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفع جزء ما عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر
وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء متكررة تارة كونها جزءا من الشرطية
وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات

وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المكرر في الاقترانيات لان الباقي
بعد حذفه هو الذي منه النتيجة والقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثنائية
... القياسات الاستثنائية الخ المنفصلة التي تنتج في الاستثنائية لا يكون
الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء
نقيض تاليها ونقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم
يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض
المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع
ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكن ينتج
باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده
ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في
قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة والمنتج قد اقتصر على الموجبة لان
السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة ... او يوضع فيها منفصلة الخ المنفصلة الحقيقية
تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة
الخلو وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو وتنتج ذات الجزئين يكون حملية
وتنتج ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي يكون منفصلة
من اعيان الباقية واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان يكون منفصلة
من نقائض الباقية او حمليات بعددها يشتمل كل واحدة منها على رفع جزء
واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون
النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظ
بما مر وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا
لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متنافية استثنائية الى قياس الخلف الخ المعلم الاول
اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير
الاستثنائية ولذلك تمسك جماعة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق
وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم يصل
الى لغاتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول لما اورد المتاخرون التحليل

هذا القياس وردوه الى الاقيسة المذكورة عبر عليهم ذلك فاختلفوا فيه كل الاختلاف
وما استقر عليه رأي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر
استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركهما في تاليها ويكون
مقدم المتصلة موفرض المط غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المط
على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازعة يقترن نقيض المط على هيئة منتجة فينتج
متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور فهي مناقضة لحكم متفق
عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول واستثنى فيه
نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المط غير
حق فيكون النتيجة كون النتيجة حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما
ما جعل كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتالف من
نقيض المط ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمط في المثال
المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه بعض ج ب والمقدمة الاولى كل ب د
والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا
كل ج ب صادقا بل هو صادق اعني ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي
وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق
وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان رأي بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك اما
اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي
كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيها ما ليس منها وثانيا ان
الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر
اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقي المعروف بالخاشي رحمه الله
ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المط ويحتاج
في بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حملية متسلمة مثلا المط هو ليس كل ج ب والحملية
المتسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان
كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجا لهذا التالي
ثم استثنى نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب فهذا وجه تحليله

والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه
المستلزم لاثباته وربما يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالى مثلا اذا كان المط
لا شئ من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المسلمة هى كل ب ا دائما
ما دام ب فعلنا لو لم يكن المط حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما ينتج
المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمط حق والخلف اسم للشئ الردى والمح و
لذلك سمى القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمى به لانه ياتى المط من
خلفه اى من ورائه الذى هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ فى موضع آخر وهو يقابل
المستقيم فالقياس المستقيم متوجه الى اثبات المط اول توجهه ويتالف مما يناسب
المط ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجرى مجرى التسليم والمط فيه لا يكون موضوعا
اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما
يناقض المط ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون
المط فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى مطلوبه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا
ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدميه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون صيغة قياس ولا ان ينتج ما يقابل
مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به ويكفى فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه
الا المقابل بالمناقضة ويستعمل فى العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا ينتج فى العلوم
الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف فى المطالب التى لم تتعين بعد لا يفيد تعيين المط
لانه مبنى على نقيض المط وذلك يقتضى عينه فربما يتفق فى هذا الموضع ان يوضع بدل المط
غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشئ الذى وضع صادق
ولم يدل على انه هو المط نفسه او شئ من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر فى اثبات
جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشا الشكوك التى يورد على القياس
الخلف وهو العلة فى كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المط اذا كان المط حقا
وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال واما ان المستقيم الحالى رد المستقيم
الحملى الى الخلف فهو كما مضى فى بيان نتائج القياسات المغيرة المنتجة من الشكلين الاخيرين
ويكون باضافة نقيض النتيجة المط اثباتها الى احدى المقدمتين ولكن هى المسلمة

على

على هيئة احد الشكلين الاخيرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ولكن هى المقدمة عليها
فيكون النتيجة محالة ونبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات
فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه بط فالنتيجة حقة واما رد الخلف الى
المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعنى القضية المنفية
عليها فى القياس الاول الى القضية المسلمة لينتج المط على احد الاشكال شاكلة النتيجة التى
كانت فى المثال المتقدم كل ج د وقد حصل من اضافة نقيض المط وهو كل ج ب الى
القضية المسلمة وهو كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحالة
ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المسلمة الاولى وهى كل ب د ينتج من الضرب
الرابع من الشكل الثانى على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذى كان المط من الخلف
ولما كانت النتيجة المحالة هى تالى المتصلة فى الخلف فرد الخلف الى المستقيم بلاحظ المحال
ما ينعقد بين التالى المذكور فى اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين
الحملية المسلمة ولنا نحتاج اليه الآن اعنى لسنا نحتاج فى معرفة كيفية ارتداد
المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف لا
ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدميه سالبة جزئية وهو رابع الثانى وخامس
الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدميه موجبة
جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثانى وثلثه ضروب من الثالث و
عليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل
الاول ووقع نقيض المط فى صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل
الثانى والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة فى مثل تلك المقدمة
ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثانى ووقع نقيض المط
فى الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثانى والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة
المحالة ابدا فى الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان تمت المقالة السادسة وفيه
بيان اصل العلوم البرهانية شارة الى اصناف القياسات الخ لما فرغ عن بيان
الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع فى بيان احوالها المادية وهى تنقسم
بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعنى التخييل

والتعجب وما يفيد تصديقا يفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر
فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق
الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم
الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان
كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد وهو المغالطة
وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخيل دون التصديق هو الشعر
واما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون
التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضروري
القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها
ممكنة في انفسها بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها
ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة و
صورة وغايتها ان تنتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات
ومن صنف واحد من التقريريات وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب
يحفظ رايا ما ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض
يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف اقيسة ان قاس من المشهورات
المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يسلمه من المجيب مشهورا
كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ما ينتج
بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كان غاية الجدل هي الالزام
او دفعه لا التبيين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن
والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي يشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة
ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها ما يصدق بها بحسب الظن الغالب
وصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا
ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة
فهي ممتنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية

فهي

فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كان مصدقا بها او لم يكن وسواء
كانت صادقة في انفسها او لم يكن وهي التي لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس
عنها لما فيها من المحاكات او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر و
الوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون
الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا
يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما
المغالطات فهي ليست بحقيقة وذلك لانها انما يكون بحسب المشابهة والتزوج
فلولا قصور التمييز لما تمت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ وغير المحصلين من المنطقيين
تقسيما آخر الى هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق
والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات
الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا يميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون
وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات وكون المغالطة بحسب
هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان
يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما
يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات
واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب
الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك بط فان استعمال الجميع في البرهان لا يشاح
امثالها واقع ومع البطلان قول مستبدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي يحيطوا
بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات
وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات
الامتحانية والقياسات العنادية في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب
قبولها تقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل
وغايتها التزويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت
ظنا او تخيلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة
شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات

كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما البسيطة فبالفرض كمعرفة العموم المحترز عنها وكانت
مانع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر
على بيانها دون الباقية اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية الخ ذهب
الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتايجه لا يكون الا ضرورية كما سنذكره وذهب
بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتايج
اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد
يكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد يكون
ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كابر للسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم
ان الممكنة يكون ضرورية ايضا اذا كان المط سوا امكان الحكم نفسه وح يكون الامكان
محمولا لا جهة ويكون وجودية اذا كان المط سوى وجود الحكم او عدمه والوجودية يكون
اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او مساوية كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع
الزائدة للانسان واقلية الوجود اكثرية العدم فهما داخلان في الاكثرية الشاملة للموجب
والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي
المطلق والاقل باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما
والمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهما يجب الاغلب ولهذا
ذهب من ذهب الى ان البرهان لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي
باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب للبرهان خارجة عنهما
والمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد
للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها
باعتبار كالضروريات ويمثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب
وانفصالاتها فان المط لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها
وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب عليها فهي من الوجوديات
الصرفة ثم انه اشتغل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات
وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات يناسبه ويفيده يقينا فالبرهان نتج

الضروري

الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك
بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل التم
حكم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك
وكل ضاحك ناطق نتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعمل البرهان للمطالب الضرورية قلنا
انما حكمنا بذلك سابقا بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما هنا فلما كانت
المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتألف منهما على المطالب
الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا
فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا
لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل من واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان
الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا اسنده الى
علة الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من
ذلك انا انما نحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه
النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في
الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى
باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة لكونه ضاحكا في بعض الاوقات
فكانت ح ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية
لا تنتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية
قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها
وبعد ذلك فاراد ان يستدل بالرد على المخالفين فيه فقال ولا يلتفت الى من يقول
الى قوله صدق ضروري ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات
يقينية لمط يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تاخر
عنه من ذلك ان البرهان لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما
صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من
امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم التتبع المذكورة الى القول

بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير
صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فينتج كل حكم
ما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمته كان اذ نتيجة بالضرورة
التي للازوم وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة بعضها ثم
ان الشيخ اول كلام محصلي الاولين يعني المعلم الاول على وجه تطابق الحق فقال انه يحتمل
احد معنيين احدهما ان يحمل الضمير على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما
خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب
الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي ذلك والثاني ان يحمل الضمير على التي
تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورية اللاحقة بالحكم
فاذا قيل في كتب البرهان الخ قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون
اقدم من نتائجها بالطبع ليكون عللا لها للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة
لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين
في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا
يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي
كون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول
المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا
وربما لا يزول وذلك لانه ينتهي الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو
يزول بزوال نوعيه ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا
ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثاله الخنثى اذا حمل على الهوا فانه يزول
اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا
صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل
الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط يكون الموضوع
على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان يكون كلية وهي هنا ان يكون محمولة على جميع
الاشخاص وهي في جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع
فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا

فان للذاتيات المقومة للطبائع الاشياء تعرف بذلك وتعرف خطأ من خالف فيه وذلك الذاتي يعني الذاتي

ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على الحساس
لا يكون محمولا على جميع ما ينطبق بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين
من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ هنا على ذكر
شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم
وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالتحقيق في الشرطين
المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات
مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني
على بعض الوجوه قوله واما في المطالب الخ قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل
ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة
معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في
ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا
وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطأهم
فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس
او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لها وايضا فانكم تقولون
الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي الانسان عليه اجيب
عن الاول ان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها
شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المط اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس
له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم يحصل في العقل
الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها وعن الثاني بان
المط ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما يلوح العلية عند
احتضار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المط لا يكون ذاتيا مقوما
فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين مطلقا انما يكونان على احد
الاخذين اللذين ذكرناهما في النهج الاول اشارة الى مقدمات العلوم الخ
موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا
لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له

وموضوعاتها وكل واحد من العلوم شيء او اشياء ما يبحث عن احواله واحوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية التي يبين في العلم الشيء موضوع والعلم المقدمة

عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير تغيرا للعلم الطبيعي او غريب كالكرة
المتحركة علمها والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون
تناسبة ووجه التناسب اما ان يتشارك في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت
موضوعات الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما
في عرضي كبدن الانسان واجزائه وحواله والادوية والاغذية وما شاكلها اذا
جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة
التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء الموضوع العلم لان
موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعا اليه بان يكون موضوعه كما يقال
العدد اما زوج او فرد او يكون جزءا له كما يقال الثلثة فرد او خارجا عنه كما يقال
في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما او
او مركب فانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية
التي مر ذكرها في النبع الاول فهي المحمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوع
هو المطالب فيه قوله ولكل علم مبادئ المبادي هي الاشياء التي يبنى العلم
عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود واشياء
يستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول فقط و
اما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور
واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه
الاشياء ينتهي الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع
وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما
كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب المهيات وحدود القسم الثاني
اذا صور بها كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود
حدودا بحسب المهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف
قياسات العلم وينتهي الى بينة يجب قبولها ويسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي
على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها ومن شانها ان يبين في

علم آخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبتني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر
وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا
موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون
المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر ويسمى الحدود والواجب
تسليمها معا اوضاعا وهي قد يوضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد يخلط بمسائل
كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة
بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود
والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات لانه خصصها بذلك
وللقائل ان الحكم الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فمن تقديمها
لظهورها وهي ينقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما
ثابتا او منفيا والى خاص بعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه
يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان
يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال
في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فخص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار
والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت
القضية العامة خاصة بالهندسية وصالحة لان تعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع
وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخص الموضوع الذي
هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول ايضا مخصصا بتخصيصه فان المساوية المقدار
غير المساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي تشمل العلم عليها و
يبين فيه وهي مطالبة والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول
وتسمى تلك الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر
في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان يبين في موضع
آخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة
وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول
في هذا خبط كثير فان واجبة القبول لا يسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن

لا يسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تخصص بل الواجب قبولها لا غير وذلك عند
التصديق بها واما ان لم يصدر بها فانها لشدة وضوحها يستعمل في كثير من المواضع
على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين والله اعلم
في علل البراهين وتناسب العلوم العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها
فلا يخ اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما
ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم
والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي
اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون
بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون
العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن
وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحال خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة
وبالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع
العام عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى
والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت
العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي
ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت
العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت علم الهندسة
بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر
فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث
عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر
والعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه
فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني بحسب ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة
فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وح يكون اسم الموضوع بحسبهما
يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات
عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين

كاجرام

كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة
للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع المجعول
واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما
واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون
بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان
لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن عن جهتين مختلفتين ولذلك
يقع لبعض مسائلهما اتحاد في الموضوع فان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا
تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان
لا يكونا كذلك ولا يخ اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تخص بالآخر
او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض
موضوعا تحت العلم الباحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع
الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا
من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية
مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث
عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم
يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا
كالطبيعي والحساب فقد حصل من هذا البحث ان كون كل علم تحت آخر انما يكون
على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها
ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الآخر مقيدا وثالثها
ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث
عن موضوع السافل من حيث اقترن باعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر
من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة في العلم
السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى العلم الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه
واكثر المبادي الغير البينة للجزئي انما يكون مسائل للعلم الكلي بين فيه وذلك كقولنا
الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل

الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان استماع تاليف الجسم من اجزاء لا
يتجزى سيئة من الطبيعي وهذا في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك
ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما تبين بها في العلوي
لئلا يصير البيان دورا قوله وربما كان الخ العلم الذي فوق علم وتحت علم
كالطبيعي الذي فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما يختلف على الوجوه
المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض
يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي ثالثة اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني
والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا وانما
ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت
الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد من اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه
الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم من الموجود الذي هو موضوع
الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من
حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي ههنا بحث وهو ان
هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل قبله مترجم
في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل
الشارح ترجمها على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات
ما اوردناه اعني ترجمتها بما قرء ونقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علما مبنيا
على اصل موضوع تبين في علم آخر فيكون البرهان الذي تبين به ذلك الاصل
منقولا من علم الى العلم الاول المبني حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون المسئلة
من علم ما والبرهان عليه انما يكون شيء من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل
من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى فان من
حق براهينها ان يكون بعضها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك
المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعضها مسائل من العلمين المذكورين
وبذلك الاقتران لم يتغير احوالها فلذلك نقلب البراهين من مواضعها اليهما
وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني

اعني

احق منه بالذي قبله الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني
الى برهان لم وبرهان ان الخ الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول
التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا لم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب
ثم انه لا يخ اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان
كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان ولا يخ اما ان يكون
الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني
لا يخص باسم والدليل يشارك البرهان لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط
والاكبر وفي النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود
والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه
فمقدماته اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب
الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى سبب
في الوجود والا لم يكن غير مذكور في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا
في العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان ومقدمتا هذا البرهان اقدم في العقل
لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع وانما عرفتا لم وان لان الكمية
العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان
لا يعطي عليه في الوجود لكنه يعطي ثبوته في نفس العقل والشيخ اورد مثالين احدهما
استثنائي والآخر اقتراني حتى يمكن ان يتمثل بهما في برهان لم وفي الدليل
باختلاف الوضع اما الاستثنائي فهو التمثل بالخسوف وتوسط الارض فهو
مشهور واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة
الفائضة في الاعضاء التي تفارق ويعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف
فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج
العروق وح يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان
غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على
وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من
العبارة قوله واعلم ان الخ وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر

والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني والاوسط علة في برهان لم ومعلول
في الدليل الثاني دون الاول واهل النظر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ
اوضح الحال فيه وما زيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر
في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة
للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف
واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر
علة وجوده مطلقا وسيجيء واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في
الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي
لا يوجد الا في القمر فعلة علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة اينما وجد
كالصفرة المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها
في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان اشاره الى المطالب
الخ المطالب ينقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا
يقوم غيرها مقامها ويسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض
المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة هي ما يقوم
منه وهي مطالب هل وما لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة و
اضيف مطلب اي اليهما فصارا اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق
وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد
موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله
ومنها مطلب ما الخ ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان المطالب
بما الاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم
ذكرها وقد تقع الحدود الحقيقية في جواب ما هو وربما يقام الرسوم مقامها على وجه
التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم
الاسم كقولنا ما الخلا وانما لم نقل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك لغويا بل هو
السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم
بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم

وان

وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز
كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقدم ما الخ المراد ان مطلب ما الذي
يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه
الاسم المستعمل حدا تفسير هذا المطلب ليميزه عن قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل
هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بحدوده الآخر وتقدير كلامه
اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد او الذي لا يكون
مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسئول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا
كان حدا او المحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة
واذا كان المدلول مع كونه حدا موهوما كان تحصل تلك الذوات اعني وجودها
ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيط فائدة وح لا يكون السؤال بما
قبل هل قوله وكيف كان فان المطلب شرح الاسم اي كيف كان الحال فان
المطلب في السؤال بلفظ ما هذه التي تتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى
فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما
وذلك لانا اذا قلنا ما الخلا فقد استعملنا اسم الخلا على انه جزء للمطلب وذلك
لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزء للمطلب في هذه
الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا لا نظن
ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما صحيحان والاصل كان هكذا اذا لم يكن
الاسم المستعمل حدا للمطلب مفهوما فانه يطابق المراد ويستغني عن التحملات التي
اوردناها وذلك واضح قوله فاذا اتضح للشارح معناه ظ ومثاله انا اذا قلنا في
جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية
كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا
الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء وقد يجاب عن
اي بما يميز تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد
لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات
مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة

يتعين لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره مقامه
ومنها مطلب لم الشيخ مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط
كما يقال لم هذا الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا
نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا
اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوي الباقية فيهما وعلى هذا
التقدير يمكن ان يطوي مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما
وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسال عما هو الحد الاوسط
او عن هيئة السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل فكما يقال
هل القمر منخسف فان قيل نعم لم واما بالقوة فكما يقال لم انخسف القمر فانه يتضمن الحكم
بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الخ لم يذكر
الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة في جزئية لانهما يطلب
على جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يتم فائدتهما فان ما الكيفية لا يسئل
لا يسئل عنه بكيف ولذلك ينزل عن ان يعد في الاصول ويستغنى عنهما بهل المركب
اذا كان المسئول عنه معلوما بهيئته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد
اسود هل هو في الدار الآن فان لم نظن لذلك الخ فيه نظر لان مطلب
اذا احد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو
وح لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها انتهى
[illegible] القياسات المغالطة ان الغلط قد يقع بسبب يرجع اما الى التاليف
القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول فقال
ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم
الاول ثم التاليف الذي يرجع الى التاليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس
واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس
في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض
او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو
ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل

شكل

شكل منتج والذي بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلانه اما ان يكون السبب
هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المط والاول هو
المصادرة على المط ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح واخره الى ان يفرغ عن
القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج
المط لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمط علة فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله
او يكون قياسا في صورته لكنه منتج غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي
يرجع الى المادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث
مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان يكون
مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا
على صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من
الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة
من هذه الحدود وانما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين
جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما
يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقين
اختلفت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب
الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان في هذا القسم
من جهة المادة [illegible] وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين
[illegible] ووضع ما ليس بعلة علة الخ اي ما يقع الغلط فيه من جهة صورة القياس
لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المط الاول بقوله وذلك اذا كان
حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على
المط تشتمل على حدين مترادفين كما مر ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية
عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها المتر والثانية هي النتيجة بعينها فتكون التاليف
عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احدى حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان
بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا
غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في افيسته مركبة يقتضي تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة

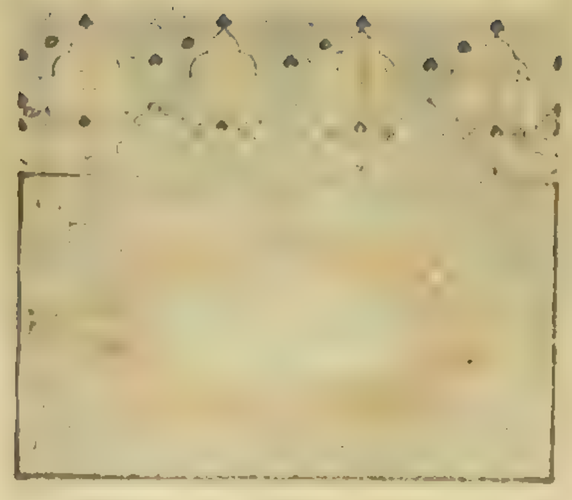
بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط
من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيما ليس للانتاج يشتملان
على حكم واحد غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليها يتالف مع النتيجة اما من حدود
ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود يجب
لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المط فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون
المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط
المتعلقة بالتاليف القياسي وظهر انها اربعة اثنان يتعلقان بنفس القياس
وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما هو التاليف و
اثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المط فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار
الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع
خطا من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المط
هذا واما ان لا يكون الغلط الخ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان
يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اي هذا قسم وهذا بالقسم الثاني
بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظة هذه اخت التي في اول الفصل في قوله الغلط
قد يكون اما بسبب في القياس وهذا القسم وهو ان يكون الغلط بسبب في المقدمات
افرادا او في اجزائها اي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا
وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكره ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون
لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئة في نفسه او في هيئة اللاحقة به من خارج
او في التركيب وعدمه فظن المركب غير مركب او غير المركب مركب فاشار الى
القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط
بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اي في
النوع السادس واورد لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معنيي لفظ كل حالتي
الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب
الانتقال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال

هو للاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع يلتبس على بعض اهل
النظر ويحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشمل الاجزاء معا وكل واحد
ماخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ غيره
والثاني ان لا يبقى واحد غير ماخوذ واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق
اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا افترق وفي بعض النسخ كيف فرق
كان صادقا الى قوله فانها ترد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا
قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا
على سبيل الاجتماع فظن انه يصح حمل كل واحدة من لفظتي كان وشاعرا عليه على
سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول المجموع
قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان
يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح
الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على
الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وح لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا
هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرؤ القيس الذي ليس بموجود
الآن لان المثبت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني
انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة
فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر
واشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا الى القسم السادس ويمثل
بانه يظن انه اذا قلنا ان امرؤ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين
متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يناسب
ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي
يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعر
فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان يحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا
المذكور له لكنه هنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث
من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من كسب

لفظي تقدمه قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة
الا انه لم يذكر من الستة الا الاربعة ويشير الى الثاني والثالث الباقيين منها
وقد يقع الغلط الخ يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو
الذي يكون السبب فيه معنويا وكقوله وقد يقع الغلط عطف على قوله فانه يقع الغلط
بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع
في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما يقع في التاليف
والتاليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا
فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقع في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما الذي
يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا
وهي الثلثة لا غير لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما ان يحكم عليه
والآخر ان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور
الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه
والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخ اما ان يكون المأخوذ فيها مدل
ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه او لا يكون
كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه آخر غير الوجه الذي يجب والاول مؤاخذ
ما بالعرض مكان بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات مما يستحق لان
يكون جزءا من القضية وبالعرض من معروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار
الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو
الواقع بين قضايا لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة و
لم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في
الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس الثاني اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشيء
مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس و
الرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل
وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال

الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردهما الشيخ بكمالهما
لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه قوله فحد اصناف الخ
لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط واشار ههنا الى القسم الثاني
من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئاته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية
قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه
لا يتعرض لبيان الحصر قوله وان شئت فادخل اشتباه الخ اشارة الى القسم الثالث
من اللفظية قوله ومن التفت لمعنى الخ يقال التفت لفتة اي نظر اليه
يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط
بالاجمال هو اهمال بعض شرائط الصحة فوازن بين شرائط الصحة واسباب الغلط
بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وهو ما يحله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما
يرجع من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب
اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن
من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة
امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرائط القياس
امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف
المذكورة في النهج السادس هي وراعى شرائطها امن من الغلط المتعلق بمادته
ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى نقد كل واحد
منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية وتعلمها وبالله التوفيق

الى حل المشكلات بالتحقيق والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله و
صحبه اجمعين ثم القسم المنطقي بتوفيق
الرب الازلي ويتلوه قسما الطبيعي
والالهي وانا ارجو الى عيني على
اتمامه انه لن يبلغ المرجو
الا به وهو اعلم بالصواب



والجوهر الخ فالمراد بجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر حصير
جواهر بل هو الثانى فان المط تحص حقيقتها أى متركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة و
الصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك
لان المعلم الاول ابتدائى تعليمه بالطبيعيات التى هى اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم
بالفلسفيات التى هى اقدمها فى الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا فى التعليم
من مبادى المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات
الجسم الطبيعى المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التى يبنى
عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى ايضا فى الفلسفة
الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفى الجزء الذى لا يتجزى وتناهى الابعاد
والشيخ اراد ان يبتدأ بالطبيعيات ايضا ولكن شرط ان يرفع منها هذه الحوالات
من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات
المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه
من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لا يتجزى
لانه آخر ما يحتاج اليه مقاصده التى لا يبتنى على مسئلة تقتضى حواله اخرى وصار بهذا
النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض فى المقصود نقول
الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذى يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعلى التعليمى وهو الكم المتصل
الذى له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعى وقد زيف
الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على
سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية
لكانت عرضا اذ هى نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى
لها وايضا يلزم ان يكون الجسم مقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر
جنسا فى كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لانى موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم
من لوازم الجوهر ولا شك فى ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثانى انه ابطل كون
قابلية الابعاد فصلا وهى ليست بفصل لانها لا يحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد

بسم الله الرحمن الرحيم رب اختم بالخير قال الشيخ هذه اشارات الخ
ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعنى الطبيعى والالهى لا يخلوان عن العلاق
شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل فى ماخذهما والباطل يشاكل الحق
فى مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المتخالفة ومصادم للاهواء
المتقابلة حتى لا يرجى ان تطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان
والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتميز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق
للنظر وانقطاع عن الشواب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له
الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما
ترقى الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل فى منازل
الفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه
كل الحفظ وام بالضن به كل الضن وانا اسأل الله تعالى الاصابة فى البيان والعصمة عن
الخطأ والطغيان واشرط على نفسى ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما عهدته
فان المقرر غير الرد والمفسر غير المفند والله المستعان وعليه التكلان قوله
النمط الاول الخ قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط و
انما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه
الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا

المحمول على الجسم وهو شيء ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا الشريف مغالطة ثم
انما وان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا
ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا
احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما التزمه
بعض القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه
بالمناهج والبينات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف
من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء
ويريد الشيخ ان يبينه واما الجسم المؤلف فسيجيء القول انشاء الله تعالى وهم و
اشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية
الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل
على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته
تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما
اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله
بالاشارة وهم واشارة ومن الناس الخ فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي
المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند
منتهى الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها
ينضم عندها الخ ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني
ان الاجسام يتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع
في وسط التركيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه الاحكام مسلمة من اصحاب
هذا الرأي اورد الاول منها تقدير المذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي
ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة

وهي ثلثة

وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفصال والانفكاك والتشكل بغير
كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء
وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والغرض والفائدة في
ايراد الغرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او
لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والغرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة
على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها
هكذا الاكسر او لا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها
باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في
موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون الخ هذا ابتداء شروع في النقض وانما اخذه
من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين المتماسين لا يخلو اما ان لا يلاقي
الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول
ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء
لان التألف لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما
عن التماس وايضا يقتضي مداخل الاجزاء وهو مع نفيه مناقض للحكم الثاني ومع
جميع ذلك مستلزم للطفرة كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول
والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر
القسم الثالث الذي يعيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيأ غير ما يلقاه
الآخر وقدمت بذلك حجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث
بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا
ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيأ غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق
مع عدم الملاقات ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح
برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لان
مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للطفرة وانما رجع الى اثبات
القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض جميع الحكم
بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل الاحتمالات

انما الوسط
اذا كان كذلك
لم يخل واحد من الطرفين
شيأ غير ما يلقاه الآخر
ولا واحد من الطرفين
يلقى باسره

وان لم يذهب اليها ذاهب قوله وانه بحث الخ يريد بيان حال القسم
الثاني وهو القول بالمداخلة فنقول اما باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان
عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو
ما يستمد عليه المتمكن كالارض للسير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا
واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء
كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي فلما لم يكن المنازعة فيه غير مفيدة هنا وكان
المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله
مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه ليلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف
لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان يتلاقى الوسط قوله فنلقى الخ اي فيلقى
الطرف حال النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم
حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي
قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فنلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في
الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ
غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط
بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان
اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول
وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر
وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة
في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه
فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ
في الجزء الواحد وسط مسبوق بحاله ولحوق باخرى فاذن هذا الكلام على المشهور انما
لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله واللقاء الخ
اي المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه
ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما تتلاقيان بالكلية وح يرتفع الاثنينية

في الوضع

في الوضع بين المتداخلين والوضع هنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية
وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن
تلك وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض
الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجمه اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان كان
شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يمكن الملاقاة بالكلية
وح يناقض الحكم الثالث فيتم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام
الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باخذ ثلثة
اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول
باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها
وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي
هذا الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل
وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم
لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم به بقطع المتحرك من المسافة
والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ويحل هذا الشك عند تحقيق اتصال
المقادير على ما سياتي ان شاء الله تعالى وهم واشارة الى ايراد ابطال الاحتمال
الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا
على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات
لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا
فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا
باشتماله على ما يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان
كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون
بكثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد
لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير
منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم
يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم و

ان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى
فهؤلاء يكادون ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر
الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع
قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه انكروا القول بالطفرة ولما الزم ايضا وجوب
كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء
اصحاب المذهب الاول بخرق الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه
مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه انكروا القول بسكون البطيء في
بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى على ما هو المشهور
ولا يعلم الخ قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد
وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف
والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون
موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي بالعدد
فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقة لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد
اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن
ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مواخذة لفظية عليه
الفاضل اذ المقصود واضح قوله فاذا كان الخ تقرير كل عدد متناه من الكثرة
اذا اخذ مولفا فلا يخ اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذا
قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير
لا يكون مفيد المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد
العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد
زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء
اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وح يستحيل ان
يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية او بشيء من لوازمها اذ لا تختلف الحجم ولا شيء من العوارض
لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن
محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز اقول عدم

الامتياز

الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع
عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط
المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق
التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي
دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على
سبيل التجويز قوله فان كان الخ هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين
واراد ان يولف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن
على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في
الجهات الثلث حتى يصير المولف قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في
الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله
قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك ان يقال واكثر
الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم
الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار
احتياج لان النافي قوله واكثر الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى
الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات
بينها في الجهات لا ان يفرض اولا تاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في
الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة
وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية
وبين المولف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله
بعد ذلك حتى كان حجمه في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها
والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعضها كما ذهبنا اليه واعلم ان
الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما
لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل
قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا
كان نسبة الخ هذا تاويل لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد

واكثر الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان جسم في كل جهة الى قوله فكان جسم
والجمع شرطية متصلة فذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة
جهة الى جسم الذي احاده غير متناهية نسبة تناهي القدر الذي الى قوله متناهي القدر
قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة جهة الى جسم
الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع قال للمقدم
المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان جسم الاجزاء
المتناهية ازيد من جسم واحد منها وحصل من تآليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك
الجسم الى جسم آخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي
القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء
المتناهية وبين سائر الاجسام الابعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا يقع
بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا [illegible] لكن ازدياد
هذا الاستثناء نقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة
القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان جسم المؤلف من عدد متناهي
من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من جسم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا
يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان كذلك لكان نسبة جسم المؤلف
من عدد متناهي في الجهات الثلث الى جسم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة
متناهي الى متناهي لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناهي الى متناهي كنسبة متناهي
الى غير متناهي وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم و
هو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى [illegible] اليس اذا اوجب الخ لما ثبت امتناع
كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان
جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفروض ثبت ان بعض الاجسام
غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها
لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة
وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان
في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متالفة

مما لا يتناهى

مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية
فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لملازمة
كذب الكلية فاسلما وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا
قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا
يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم
حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية
لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من اجزاء المتناهية
التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان
الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال
انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال
ومن الناس من تجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد هنا نقيض ذلك وهو الحكم
بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد هنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة
فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل
جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا
وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك بكيفية يجب غرضه هنا وذكر
الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل
يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان
هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع
هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن
ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك
اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان
كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان . بل هو الحق يحكم باتصال

الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفرقان ام عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك
صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس الخ اي الجسم
الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال
لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب
لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما
في الخارج او في الوهم مثال الاول بالهتك والقطع ومثال الثاني باختلاف العرضين
ومثال الثالث بالوهم تذنيب اليس اذا لم يكن الخ لما ابطل احتمالين من
الاربعة المذكورة هي الحق احد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب
ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية فتعين الرابع الذي
هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما
الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمي
الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله هذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا
يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها و
المستبصر يرشده القدر الذي يورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر
الذي اوردناه تنبيه انك ستعلم الخ قد حصل من المباحث المذكورة ان
الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية
القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي حدا له في الجسم الواحد
يجب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام
والخطوط التي ينتهي بها السطوح ايضا كذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح
والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من احتمال المقادير
اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه
ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك
لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم
بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك
ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك مؤنهاية

الماضي

الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان
التنصيف مثلا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود به بالنوع فاذن قد
ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء قوله قد علمت الخ اقول المقصود
من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح
هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لخشونة بين السطوح
والثخن يطلق على ما هو ذو خشونة بين السطوح اذا كان صعب الانفصال والامر
الذي يقابله رقة القوام والثخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو خشونة بين السطوح
وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول
والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا يتباين الى غيره وكونه بحيث يمكن
ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى
الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على
الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد وبالجملة
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء يتباين الى غيره وهو ايضا
بمعنيين احدهما كون المقدار محدا لنهاية مقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل
بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم
انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير
فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فقول المقدار في قول الشيخ
مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو
فصل للجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي
لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون
بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى
والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد
بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض
للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال
قد علمت وذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت

بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحق وكان كونه ذا كمية وذا تخانة
امرا بينا غير مشاجع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم
ذا كمية وتخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك
للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف
مغايرتها لها لم يمكن اثباتها لها قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته
اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي
امر غير جوهريته وهو فصله الذي يحصل به جوهريته قوله وانه قد الخ
الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد
المصدة تحرية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض
لها الانفصال لاحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك يكتب ولها هذا البرهان
كما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه حمل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات
وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي
فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر قوله وتعلم الخ يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية
وهي التي شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي
في ذلك الامتداد الذي في السمع حال كونها كرة ومكعبا ومثلثا بسائر الاشكال
والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء
في فصل في ان المبادي اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار
المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي
هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى محالا الا ان الحق ما ذكرناه ويريد
بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما المتصل بالذات لان المادة ايضا
متصلة ولكن غيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله
قبولا يكون موجبة الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال
بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة
لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه احدهما فينبغي بطريانه

فلا يكون

فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم مويتها الاتصالية عند طريان
الانفصال فلا يكون شيء بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل
الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال
لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة الخ قوة الشيء بمعنى امكان وجوده
ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال
وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس
بهذا الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للانفصال والاتصال
وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورة
الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ
يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال
الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور
بالقوة وذلك انه ذكر بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه
وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير
ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير ذلك المقبول وانما اقتصر على
المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة
لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل
وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال
ما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من مغايرة
قبول الانفصال لنفس الانفصال تلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من
الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى اذا سلم ان ذلك المحل ليس هو الاتصال
ثبت شيء آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات
ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محلا ثابتا كالملكات والانفصال لما كان
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من
شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال
في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان

كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان
يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل لفطن انه انما يحدث حال
الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده فهو وتلك القوة الخ المتصل بذاته
ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك
الاتصال الواحد المعين فما عدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص
ومتصلان آخران جسمهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد عينين وعند عود الاتصال
يعود مثله متحدا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم مشتة فاذن الشيء الذي
فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وبالجملة
هذا البرهان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته فانه قابل للانفصال
حال كونه متصلا وقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست
بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن
في الجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويحصل مرة بعد
اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاتم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال
والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام
المتشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث
ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما النبيل هو المسمى بالمادة ولا بد
من انضياف شيء متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع
هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا
على الاطلاق يعنون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مفهوم للجسم والجوهر لا
يقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها
ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفادة من الصورة ليوقف على احوال
الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل
الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا
الى مادة اخرى يوجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد

وحدتها

وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى محوجا الى مادة اخرى وتسلسل الى غير ذلك
من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا
تعدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ
باقامة الحجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة
فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن
هي بالحقيقة اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية
فاذن كان صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول
الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا
يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط
حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير ... ولعلك الخ
هذا هو الوهم تقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفصال والانفكاك
بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا لقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون
جميع الاجسام مقارنا للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره
من الاجسام الفلكية الصغيرة وان كان قابلا له يجب التوهم ... فان
اطراح هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني
الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود
الاتصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يجب طرفه عن الملاقاة
واجبا لقبول الانفصال ولو في الوهم فان مع استحضاره وجوب هذا الحكم على هذا
الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل المقارنين
في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وتخالفها في ما لا يتعلق بهذا
المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او يجري مجراه اعلم ان الامتداد المذكور
قد يمكن ان يوخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ
من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك
كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في
الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد

قوله ان هذا ... لا يقبل الفك والتفصيل وليس ... محل بحث ... الخ

هذا ما كنت ... ابن طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة وهي الماخوذ عن الفاضل الشارح

فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة
واحدة فيه مغاير لسائر الطبائع قوله وما لها الخ وذلك لان الشيء المأخوذ
من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتعاقبة معا فان اختلف فقد
اختلف لكونه مأخوذا مع امور تقتضي الاختلاف قوله واذا عرفت الخ
اي اذا ضار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها
مع الانفصال عرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك
الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل
لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة الخ قد بينا ان الطبيعة تكون
باحدى الاعتبارات مادة وبانها جنسا وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست
جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها متوقفة
على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فاذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم
يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا
بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة
النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا
يكون مقتضيا في بعض صوره لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا
في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال
كما ان الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم
لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما قبل الانفكاك دون غيره
من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف
بالخارجيات عنها في ان اقتضت شيئا اقتضت مع جميع الخارجات عنها وفي جميع
الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا
من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها
المحصل فان اقتضت شيئا اقتضت مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضه مع
غيره لانها مع غيرها لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك
اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول

الابعاد

الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات
وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته
فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل
انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل
فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه
وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني
ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك
التي اوردها على كون الطبيعة الجسمية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف
النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات ويحل بمراعات ما ذكرناه فلا فائدة في
التطويل بالاعادة قوله وهم وجه اولعلك الخ قد ذكرنا في صدر النمط ان
الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب
الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع
في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم
ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هي متألفة عن بسائط
صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكما اصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة
ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية
وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده
وذكر الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس ذهب الى ان تلك البسائط كرية
الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم
يقولون بانها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما
يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل
اشكال الجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك
ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها

تعرض لبيان الامتداد الجسماني
الواحد فان الانفصال الذي هو ذاته
انما يتصل الحكم بكونه من احكام المتصل
لا احتمال في حلول شيء الا الذي يتبع بكونه
وللاوهام وهو شبهها ٥ م

وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الافي تسمية الاجزاء
بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة
المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي
ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت
الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي
فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل التماس ويتصل
بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو
هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه
اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر الخ هذا هو التنبيه
المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بينهم
وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء
الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما
يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراكه الجميع فيها ويجب
من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الاتصال والانفصال
او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع
عن قبول ذلك بسبب شيء بمقارنه قلنا لانزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول
في الفلك انما المقصود هنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة
من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة
العرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونها
على تلك البسائط بخلاف الفلكية وقسم التي يكون باختلاف عرضين الى ما
يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار
ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط
القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث
امتة في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين و
طباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية

غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان
الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شيء والطبيعة قد يخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات
من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم
المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الخ
هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج
من طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك او زائلا كما في الاجسام الصغيرة
الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم بمثل هذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر
منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر
مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة
فيقال انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصور الفلكية اعني النوعية امر مقارن
للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط
متشابهة الطبائع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال
قوله ولعل هذا الخ معناه ان كل نوع مادي يستلزم لما يمنعه عن الانفصال
بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان تعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود
منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان
لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي
الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف وهذا حكم كل مانع في العلوم الطبيعية قد اجر
الكلام الى ان ذكرها اثنا حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة
الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك
سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع و
اعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند
الاتصال فهي امور متخصصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا
ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر يجري مجرى
هذين قوله وكل نوع الخ هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها

ترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية
واثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر
قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة
واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي
يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل
منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه التسمية
نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عني
بالماهية غير ما اصطلحوا عليه الس قدح يريد بيان صحة وجود التخلخل
والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفرع على اثبات
الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا الخط سماها مدينا
والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متشفة فيندمج
او يحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما ولا بالعكس وغير بذين الوجهين
مستبعد جدا والشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة
في نفسها وكون المقادير اليها متساوي النسب فان ذلك يقتضي تجويز
تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل و
التكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذا الصقع مع امتناعها عن الخلو عن مقدار
المعين بسبب مقارنتها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ
ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يختص في بعض الاشياء ويوجد
في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جوهرية له وليكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها
بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولى وان كانت جسما اشارة يجب
ان يكون الخ هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي
ايضا هذا المسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد
وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما
يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة
اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون تحققها عندك على انها احدى المطالب

الجليلة

الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى برهان صورة هذه
كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطن في ان الابعاد لا يفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الالهيات الشفاء انه ليس
يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود
وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة
الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات
تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو
لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد
بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد
بينهما ابعاد يتزايد بمقدار واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا
والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا بنصف
ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بمقدار واحد ليصير البعد المتزايد
بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا
خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف
الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل
مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل
غير متناه والاصل يتزايد الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول
المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير
متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بمقدار واحد او كانت تتزايد
فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا
ينافي حصول الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة
بمقدار واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت

يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في
واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ويرجع الى
المتن فقوله انما قيد الخلا في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلا عنده ممتنع
الوجود فلا يصح وصفه بكونه تناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا
قوله والا فمن الجائز الخ هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الجائز ان يفرض
بينهما تزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ومن
الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون امكان زيادات
على اقل تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولان كل زيادة
يوجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع
في تركيب الحجة عنها قوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك
بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن
وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية بقوله والا فيكون
امكان وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت
متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها
ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك
بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادات فيكون
هذا الفا جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات
وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات
الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان
معلل ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون
هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني
باطل لانه لا يخلو اما ان يوخذ بين الامتدادين بعد لا يوخذ فوقه بعد آخر او لا
يوخذ والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي
ان لا يكون هناك زيادات الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل
زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة في بعد

والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان م

صدق

صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد
يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هف فثبت
ان القول بلا نهاية الابعاد يودي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات
جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للطالب ان يطالب
عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط
فاقول انه لم يحل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط
بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل
الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل
له من تفسيره المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على
الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد
وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا
في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع
الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي
يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل
على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة
في بعد آخر وح فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة
بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه [illegible] فيكون
الخ يعني يلزم عن ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على حد وحصور متناه
من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة [illegible] فيصير
الخ اي اذا كان لامكان الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان لا ينتهي
البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه [illegible] وهناك الخ
اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما [illegible]
والا امكنت الخ اي ان لم ينقطع الامتداد ان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه

ان امكن وجود الشيء على حد محدود من جميع الحدود الذي هو م

البعد من الامتدادين محدود الى الزائد عند حدا يتجاوزه م

ينقطع لما كان الامتداد ان ولا يمتدان بعده م

الزيادة على الكثير يمكن دون ذلك المحدود من جملة تلك الحدود م

اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الحدود المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن
الاشتمال على اكثرها وهو خ قوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك
المحدود ويجب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصير بعد واحد مشتملا
على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين
والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فبين الخ معناه ظاهر قال
فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي
الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين فكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر
الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المط فنقول
لا شك انا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يكن مراد ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على
تلك الزيادات الغير المتناهية وذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين
يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون
بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد
آخر فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع
تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير
مشتمل وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه
بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف
فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الآخر الذي فرض
فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام
فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين
محمود المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير
المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق
تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كانت لكان تلك الزيادة موجودة فيه فقد انقطعا
فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل
حاصلا في بعد او لا يكون وح ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا

ليس

ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك
الزيادات بامرها موجودة في بعد واحد وذلك مح من وجهين الاول ان
ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على
جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل
على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فينقطع الامتداد ان فالقول بلا نهاية الامتداد
يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود
بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جملة لازما هناك لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت
هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس هنا في استلزام
كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن
ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه
قوله وقد يستبان الخ الوجه الذي يستبان فيه بالحركة هو المبني على فرض
كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ لخط غير متناه يجب ان يساميه بعد الموازاة بحركة
الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة تسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود
نقطة تسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستبان فيه بالحركة
هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى
بعد ان يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع
كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تتناهيا لما فيها لفرض التطبيق
فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران
قوله فقد بان الخ يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن
الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بين البرهان عليه اما بيان
الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاطه حد او حدود ولكنه اذا
حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو
النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من
واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد
الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني

لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود م

استحالة ذلك الخلاء مع
بيان استحالة وجود الخلاء

يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم
الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه
من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل لوجوب تناهيه فلا يخلو
الخ قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها
او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة
وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم
نفس الجسمية في اقتضائه ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة
لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام
ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن
المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولو احتمالا في ذلك
اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء ما غيرها وهما القسمان اللذان
قبل اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر من
ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله
ولو لزم الخ هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال
كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة عن اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج
فيه الى المادة من الانفصالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في
نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما يكون بسبب الفصل والوصل و
التخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات
المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكل وانما قال
هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئة
التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي
امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال و
ح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الشكل من المقدار وتوابعه
فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان
الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا الكثرة

ولا القلة

ولا القلة والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض
يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المح من جهة تشابه
احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الجزء والكل فرع على التغاير والتغاير
في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المح اللازم من هذا القسم شيء
واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح و
الفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية
كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير
والغير فاعل على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وجزم التلفظ
به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها
تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما
على ان كل واحد منها مح براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان
الاختلاف العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه مما لا يحله الناظر
فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا
مما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله ولو لزم الخ هذا هو القسم الثاني من
الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد
مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد
تبين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولى قابلا
للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض
واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية من فاعلها في الامتداد الا
بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن
حصولها يقتضي كونها مادية وقد فرضنا منفردا عنها هف وما اورده الفاضل
الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل
لان الاشكال قد يحلق من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات
المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المح مقصورا على لزوم الفصل

والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال
ومعلوم ان انمكان الشمس لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه
الزم الخ في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا
القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط فتى الخ اي لما ظهر فساد القسمين
المذكورين يتعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير
في الوجود ما منه لا بد للصورة في وجودها كالتناسي والتشكل وهذا نتيجة البرهان
المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في
ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المط او لعلك الخ
هذا اشكال يرد على ابطال القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتوريره
انكم قلتم لا يجوز ان يكون بسبب لزوم الشكل للامتداد المجرد عن القابل هو نفس
الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه
تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان
شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان
الشكل للفلك مقتضى طبيعته الذي هو في الجزء والكل واحد فاذن جوزتم اختلاف
الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوزون مثله في الامتداد
المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم فكان الجزء المفروض
من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وبه بقوله اشياء اخر على ان هذا الشكل ليس في
الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض
المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما
يتاخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون بجزئيه لاحد الاسباب المذكورة
فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر
فنقول لك يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم الخ
المذكورين في احديهما دون الاخرى وتقريره محلا ان الفلك له مادة فتعرض
له بسببها الكلية والجزئية فعلى اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها
كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة

ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا والامتداد المجرد عن المادة فلا
يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير
فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل الخ معناه ان
الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة
المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له من نفس هيولاه ولا
عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدا
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة مطلق على معان متباينة والمراد
هنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فالطبيعة هي ذات الشيء
الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه
التغير الذاتي في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب
بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون
صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب
ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجب الصورة
النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث
بعد الكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة
صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها
فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل
وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا
يعود الى لفظة ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الكل المتقدم ذكره ويجوز
ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه
موصولة بمعنى الذي قوله فهذا الخ اي هذا الحال للفلك عن عارض هو
معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر مانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا
بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور
بسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحالة اياها المتجزئة مهما لطريان
الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا

الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغيره كل يجب ذلك
العرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا مهيا
مما يختلف فيه حتى تعين الكلية او الجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها
شي يجب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم يتبع ذلك ان صار
هو كالجزء حاله مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا
فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس
هناك علة فاعلية ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ
ههنا ففي بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل يجب ذلك العرض لا من نفسها ولا من
علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها من مقارنة قابل وتقديره لم يصر كلا
وغير كل يجب العرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك
والاختلاف من نفسها بط لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن
ان يقال ههنا لحقها شي من غيرها يعني من الفاعل ثم قال يجب امكان وقوة ما
يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع
يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده بههنا لان
الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة وهي هيولا وموضوع هو جرم الفلك
ثم يتبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل
اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان ما دتي الكل والجزء ان
اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية
من الآخر وان تباينتا كانت المادة مختلفة في الكلية والجزئية وح ان احتاجت
الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وجدها يخالف فيهما من غير احتياج
الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئيها سبب لكونهما اولى
بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمهما في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة
والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها ويختلف غيرها
من الصور والاعراض المادية بها كالزمان التي يقتضي التقدم والتأخر
لذاته ويصير الاشيا متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك

احتاج

احتاج الصورة في اختلاف احوالها الى الموارد لم يحتج هي الى غيرها قوله
هذا الحامل الخ يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما
يستند من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة
الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول
فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق
على معان منها كون الشي بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشي بحسب
نسبة اجزائه الى بعض ومنها هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول المعنى
ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبين منه انها هي التي
تفيد شخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد ولو كان الخ اي لو كان
الحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على الاطلاق
وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده ذا ابعاد
الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للجسم هف او غير منقسم الخ
وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على
قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة
وذلك لان الاشارة امتداد يبتدي من المشير وينتهي الى المشار اليه ويقطع
اشباهه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء
المقطع شي من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع
غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم وهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون
مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة
قوله فمقطع الخ اي ذلك المقطع لا يخ اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم
والثاني لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحامل على التقدير
الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل
قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذ فرض احدها ماخذا للاشارة لم يبق الا
اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما

انما لا يوصف بحمل الصورة الجسمية م

لو كان ذا وضع منقسم

لو كان ذا وضع منقطع

كان ذا وضع منتهى اشارة م

ان قسم الشي ذا وضعا وجعلها ان انقسم في الاشارة

او نقطة او خطا او سطحا و كلها باطلة فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان
كونها احد هذه الاشياء بين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها
متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا
يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا
فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ورسم الفصل بانه
لانه لم يحتج فيه الا الى التنبيه باشارة فلو فرضنا الخ يريد بيان امتناع حلول
الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم
وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم
فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم
غير ذي وضع لكان لا يخ اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل و
ان تحصلت فلا يخ اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول
والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا مح لان ذلك
الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت
متساوية النسب الى جميع المواضع وكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا
لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو مح بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية
اما كانت حاصلة قبل ان لحقتها الصورة او حصلت بذلك وهذا قسمان وهما
ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اورد هما واورد
نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة
بالبديهة للايجاز [illegible] فليس يمكن الخ هذا بيان امتناع القسم الاول و
الفرق بينه وبين نظيره فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت
غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي
حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى
لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره
في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء
مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان

قد عرض

قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الموضع الطبيعي
لما فرض وضع هناك ثم فسدت صورة الجزء من سبب ولحقت صورة الماء
مادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك
الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بسبب الصورة الثانية
والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب
هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن الخ وهذا بيان امتناع القسم
الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة بالمادة وبيان الفرق بينه
وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع
المواضع التي تقتضيها الصورة التي لحقتها فهي اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب
ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن
ايضا ان يقال ان عنيت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء
كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لان لا يقال الصورة
النوعية التي يقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما يقتضي تعين الموضع لكون
كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء
كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا خص
الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه
الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا
لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي
ثم صار بالقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء
اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فخصص
ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة و
هناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك
فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي والثاني
الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي بالقصد ثم اشار بقوله وانما
لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل التسمان ظهر

امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة ويتبين من ذلك ان
حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب
زوال سابقة واعلم ان فائدة ايراد النظرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك
لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع
عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة
في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد المواضع
هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع السابق حاصل
ثم وغير حاصل هنا عورض بان الصورة الكائنة الحديثة تقتضي الحصول في احد اجزاء
مكانها الطبيعي لا بعينها مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو
الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا
يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح
من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه
باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت
بالجسمية فهي وان كانت غير واجب الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز
واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة
والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك وظهر الفرق اقول هذا الاشكال براسه
ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال
تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول
الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت
بوضع فهو غير تجرد وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوضاع الى جميع الاوضاع
واحدة تذنيب فاحدس من هذا الخ وفي نسخة الجمانية وفي نسخة الجرمية فذكر
الفاضل الشارح ان الحجة على انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك
اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل
المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها
او في حيز معين ولم يتعرض للشقين الاولين لظهور فساد ما يدل اقتصر على ابطال الثالث

ولاجل

ولاجل ذلك امر بالحدس المطلق ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد
القسمين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة
بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى
المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور فهي لا تتجرد
عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى الخ يريد اثبات الصور النوعية وهي التي
يختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا خ انها
تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور مقابل تقارن واحدة منها فقط
ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل بما يقارنها وقتا دون وقت
فاورد بالشيخ بلفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي
بمقارنة الهيولى بما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها
عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف الخ اي كيف يحكم بخلو الهيولى عنها
مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والاتيام والتشكل
التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام المركبة من العنصريات وثانيها قبول جميع
ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام البايطة من العنصريات وثالثها الامتناع عن
قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما يجب
بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة
ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما سبق في علم ما بعد الطبيعة
فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور
مقارنة لها لان المفارق يساوي نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة
بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره
ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون
موصوفا باحد هذه الامور قوله وكذلك الخ الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين
او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي
ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع

معينين يقتضيها طبيعته على ما يجيء في الخط الثاني فاذن لا يخ كل جسم عما يقتضي استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما
لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل
ليس عنده في مكان وهو لا يخ عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها
فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وغيره يكون مناسبة للكيف والمقتضية
لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مقتضية
تلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين وهذا واضح
جليا في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي بسهولة تشكل الماء ورده
الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند حموده او اصعاده بالتسخين وتكهيه والفاضل
الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور
المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف
الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور
السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد
اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان خارجية
الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال
المذكورة فان هيئات تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة
في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض
المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج
الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصورة لو فرضت للفلك
لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون
محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وابطل الاقسام الاكونه لما يكون محلا
ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر
لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول
للمقتضية لسهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما بسهولته ومبدأ العموم
يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصورة في الفلك

غير معقول

غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها
بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب
ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وح تسقط التسمة المذكورة لانها
يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول
لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان
الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما تبين
في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان
هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها يلزم الدور والا لم يكن
الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا ان القول بكون تلك الصور مطاردة
لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين
وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض مناقض
القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها
ان يقوم الجسمية بل من شرطها ان يقوم الهيولى وهذه الصور يقومها من غير دور
على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام
امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر
عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين شرط الكون في مكانها والعود اليه شرط
خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاختيال
الذي اوجبه هذا الفاضل اشارة واعلم انه لما قد اشار الشيخ فيما مر الى
ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى غير منفكة في الوجود عن الاشكال
والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى
الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال
متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح
ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال مذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل
على ان الصورة لا ينفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة
او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل وكان لقائل ان يقول العنصريات

ليس كذلك لانها وجود الحامل حتى تتعين صورة
جسمية والا لوجب اتحاد الصور بل الصور بل
تحتاج فيما تختلف احوالها الى مقدار يتحد بها
واحوال تتعين من خارج يتحد بها
من القدر والشكل وهما شرطان
اراد ام

غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل
على اثبات الصور النوعية بامكان الكليات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص
لكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص لكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان
الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات و
الاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة قوله فلا يكفي وجود الحامل حتى يتعين
صورة جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون
الهوية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الكل
والجزء لا يجبان بتجرع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف
احواله اي من اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى
مشخصات وذلك لانه لا يحتاج الى علل الهوية والحقيقة بل يحتاج الى علل تعينها تفاريقا
وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان
يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا
متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجوده غير دائم ولا
اكثري فان الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل تقدر وجودها بالتصيير
بانتهائها الى سائر العلل علا لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من
خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والامور الارضية التي هي الصور
السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية
لتشخص الصورة واما الحامل فهي علة قابلية قوله وهذا سر تطلع على اسرار اخرى
قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار
هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا
بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة
في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار
التنبه لوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم
بانتظامها امور العالم على ما هو عليه بحسب نفس الامر وهم وتنبيه واعلم الخ

يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها
قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لو ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى
محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون
كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى
فهذه اقسام اربعة والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة
مطلقة او جزأ منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا
ان الاقسام ستة والحق من حملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى
واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضي الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولهما
او بين معلولين لهما لا كيف اتفق من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما
بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا
ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض
وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفطنون لذلك ويظنون ان التلازم
بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما
ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك
اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني
ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن
العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول و
لما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علة الهيولى
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة
التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فيه
على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم بطوبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون
التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الشيخ الفصل
بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع
ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث ينقسم كل واحد منهما

امامع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال
الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد
منها انه انما قال في ان يقوم ليعرف منها انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها
كما مر ومنها انه قال يقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني
ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذاتا
المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو
ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة
عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة
للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل
العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا
متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة
ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك
الا انه وقع في عبارته توسع ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى
مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في
تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن
ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم
من ذلك الا تاخر صفتها عن ما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان
الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو
ان الصورة لا يخلو عن الهيولى والهيولى لا يخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان
ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر بل
يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار
من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين لاحدهما واقول اما ملازم
المتضايفين فبينين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر كما ظنه واما الاحتمال
الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا وقد بينا انه لا يفيد الملازم
اذ القابل لا يقتضي الايجاب في عليته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل

آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها
والمتوسط قد يكون قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكر ما يؤثر
الفاعل في منفعل القريب منه بتوسط والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث
يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة
قال وقوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى الخ
اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان
يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من
الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون مقارنا به الآخر من الآخر
بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين
على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على
تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او
يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه
الجمهور وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم
الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر
ليس اولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او
بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الآخر وبالآخر من غير اثبات
ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود
موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد
منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون
الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك
القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني
بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة الى
فساده وسياتي بيانه بقول البسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين
ينافي تلازمهما [illegible] اما الصور الخ صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل
اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرا ذات الجسمية التي كانت في حالة

وحدثت جسمان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي
واما صور الفلكيات فلا يفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها و
اما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر
لا يمكن ان يكون علة مطلقة ولا الآلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك
لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن
الهيولى لا ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان
الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال فلا بد في امثال
هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم
وههنا سر آخر السر دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات
غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق نقيض وجود الهيولى عنه لا
بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن
الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة فعلم
انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة متعينة اي من حيث
طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة
من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة
للهيولى الواحدة بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد
فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود نقيض
الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود
معا وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة لشخص
يسك متقابدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتادية
الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع يجب ان يعلم
يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصورة النوعية سواء كانت عنصرية
او فلكية تمتنع زوالها او تمنعا فانها لا يكون علة مطلقة ولا وسائط مطلقة
لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى
ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر

بالذات

بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر
عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في
الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم
بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي
مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا
في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي
هو عدم الخلا لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع
العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع العقل بالذات
لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية
يطلق على المتلازمين اللذين تعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور واما من حيث
الوجود كالجسمية المشابهة والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي
يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود كوجود الملا ونفي الخلا على تقدير كون نفي الخلا امرا
مغايرا للنفي التصوري وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا
عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيهما ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق
غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين
ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالث انا قد بينا
ان الجسمية لا تنفك عن التشابه والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا
ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا
عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التشابه والتشكل اما ان
يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول التشكل هيئة احاطة الحدود الجسمية فهي متاخرة
عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي
جزء له فالتشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها
قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين
عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص
من التقدم المطلق والا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة

عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء
الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من
تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان
يفيد تاخر التشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تعلق
بالتناهي والتشكل بل انها انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته
كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين
عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر
يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما
مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل
وهما امامقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة
او مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة
فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة
عليها وهذا مح ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على هذا حكم
متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قايم بعينه في كونها
شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما
لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة متقدمة على الهيولى اما لو
جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة متشخصة لان الصورة من حيث
هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المعينة كما مر ويمتنع ان يصير
الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها
وسياتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لتوابعها
مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وتوابعها
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة
بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة
مهملة الوجود سابقة ايضا للماهية بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة

لكانت

لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة و
الاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق
على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي
بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على ادنى
الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها متقدمة
له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلا
يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة
الخ قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج
الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين
وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا
واما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة
وان الهيولى لو كانت معلولة للصورة فكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن
العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تع وقد يكون ملاقيا
لها مثل ما نحن فيه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها
بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة
تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا
علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وان كانت الخ اقول
ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى
وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون
معلولات للماهية وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد
من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء الفصل الرابع من ثانية الالهيات
في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه
وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين

ايضا
ليس بمنافي لما قال من
العلية قسمان كل قسم منهما
داخل تحت الوجود

لذاته فان العقل ليس يتمض عن تجويز هذا ثم البحث بوجب وجود المقسمين جميعا هذا ما ذكر
في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي
واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود المقسمين جميعا في
الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي
ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل
هذا الكلام الى ما بعده لكانت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل
على ان الصورة ليست علة وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى
والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة
الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها
في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها يصير علة
لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها في الهيولى
وتكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع
كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انه لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا
الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما
قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان
يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها
ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء
لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام
ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول
هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ
لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها
مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او
حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولين

بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير
مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن
الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتحققة اي لا يمكن حصول العلة
في الخارج بدونه لان العلة اذا ثبتت لوجودها ثبتت بما يقارن وجودها فكيف
تسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا
يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذلك العلة
فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة لوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح
للزم منه محال آخر وذلك المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على
نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا
للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل
قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك
فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من
احوال المعلولة لماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون لنفس الماهية في جميع الصور
بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون
معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو
ايضا معلول مقارن فلا يجوز تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات
بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار
الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي
الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ
من هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة
كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه
المسئلة قوله ولكن قد علم الخ قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة
الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى بسبب لذبك قال الفاضل الشارح ومعناه
ما مر في المقدمة الرابعة قوله فيصير الهيولى الخ وهذا بيان الخلف وقد بينه بقوله
بانه تعلق وجود الصورة ان التشابي والتشكل كانا ما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها

ان ما ذكر الشيخ من الاحوال المعلولة للصورة والحجة مبنى على ما تقدم من ان الهيولى سبب لذبك م

بحسب اسبابها واحوالها وتتم وجود الصورة
الخ اي ليس للصورة ان تكون علة لوجود الهيولى او واسطة على الاطلاق
لوجود الهيولى م

فهما غير متاخرين عن ماهوتية وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظ دهم دهبيه
او لعلك ح قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة
لا يستوي لها وجود الا بالتساوي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم
ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج اليه الشي يجب
ان يكون علة للشي بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة
بنا اليه قال ولقائل ان يقول ان تقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول
فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة
متقدمة ومتاخرة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة
بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من
حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة
محصلة في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها و
تحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوي للصورة
وجودها لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها
بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجودها حتى يوجد الصورة به او معه اي قضينا
ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجودها التساوي والتشكل اللذين يتشخص ويحصل الصورة
بهما او معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لها فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك
الشي وعلى الصورة المتصفة بذلك الشي من حيث اتصافها به لا على الصورة من
حيث هي صورة ثم تلخيص هذا الكلام يحتاج الى الفصل وهو بيان كيفية احتياج احداهما
الى الآخر من غير ان يلزم الدور [illegible] وانت تعلم ح يريد بيان كيفية
تقدم الصورة العنصرية على الهيولى واتباع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة
على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة
مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا
الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان
ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى و
تقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة

صورة

صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخ
عن الصورة واذا كان كذلك فالشي الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة
مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق
قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك صدق ان يقول انه يحفظ ذلك
البدل تلك الهيولى لان الشي ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى
مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان
الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر
وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الا قائمة قال ولقائل ان يقول هذا
الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت
كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون
الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر
وهو ان قوله فعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان
الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين
او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر
ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلى
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك
لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل
كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور
ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجودها لصورة
اما بالذات او الزمان وهو مح لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة
ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس
ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة
كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير
الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها
الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى

من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا
للوجود اما الشك الاول الذي اورده الشارح فيحل بما ذكرناه مرارا من كيفية عدم
احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن
اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث
هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث
هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون
هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه
مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هي جوهر مقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض
اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جميعها بل في تشخصاتها
العارضة لجميعها ولذلك تميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما
قوله فعلى ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس
بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يعض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص
بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة اشارة ليس يمكن الخ
يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو
ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر
فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدايا يكون اقامة كل واحد
منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب
ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو
قوله ولا يجوز الخ وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل
الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما
غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد
كل واحد منهما مع الآخر الخ اما ان تعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من
الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر
وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول

بينة الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما على عدم التلازم او الى الدور
المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى واحدة اذا لم يكن بينهما
ارتباط بوجه يقتضي ان لا يكون بينهما تلازم عقلي فلم يكن بينهما الا مواخاة اتفاقية فقط واعترض
الفاضل الشارح بان المطلوب هنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن
الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم
الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في
ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا يوجد
الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو
احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الاخرى اليها
الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في
الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا
صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح
بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي و
اما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه الفاضل الشارح ولا الاحتياج
بينهما دائرا كما الزمه بل هما ذاتان افادتا شيئا ثالثا كل واحد منهما صفة بسبب الآخر
وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته
تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا
على ما هو المضاف المشهور حدث جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها
الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما
دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما
الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين
ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى
والصورة فانهما بهذه الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور و
تخالفهما من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما بعلى التضايف
لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى بين

وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف عرض لهما بعد تعقلهما كما فى سائر انواع
المضاف المشهور قوله فيقال انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة
لا يكونان فى درجة التعلق والمعية سواء قد تبين فيما من ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق
فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا
بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذى قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هى كون الصورة
علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقى واحد وهو
كونها شريكة للعلة قوله وللصورة الخ انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر لان
تصور التقدم فيما مع كونها متحدة على الهيولى لما يقتضى جميع الاحوال المعدة كيفية
التقدم هى ما صرح بها فى الفصل الثانى بهذا الفصل وعنوانها ايضا اشارة كشيء اخر بين
العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة مالا من حيث هى صورة معينة فانهما
من تلك الحيثية متساوية الوجود كالهيولى اشارة انما يمكن الخ لما ابطل
الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق صرح به فى هذا
الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الشيء الذى
يشارك الصورة فى العلية ما هو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لان
المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه يفيد اصل وجود الهيولى
من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الا اخراج تلك الوجود المستفاد منه
الى الفعل وبعثه وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة و
عن ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى
عقلا كما سيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين لتعقب الصور فهو السبب الذى يقتضى
تعقب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل
وجودها فهو يعين السبب الاصل فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى يفيد الهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية فى تعقب الصور
لان حصول الاستعدادات لا يكفى فى وجود الشيء لان العلة المعدة ليست من
العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مبدء الاصل وجود الصورة كما ذكر هو

ايضا

ايضا فى كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل يعنى على ما سيأتى بيانه والى
احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية تحدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما
فالعلة التامة لوجود الصورة المتحددة هى مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة
فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل ايضا داخلا فى المعين من وجه
ويحتمل ايضا ان حمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هى صورة ويكون تفسير
الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل تعقب الصور
فيكون فاعل التعقب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين
احدهما بلا توسط والثانى بتوسط المعين الذى هو الصورة فهو الاصل فى العلية
مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى يريد به اجتماع
السبب الاصل والصورة من حيث هى صورة لان العلة التامة القريبة هى مجموعهما
وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شركة للسبب الاصل فى اقامة
الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذى كان بالفعل
بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله وتشخص بها الخ قال الفاضل الشارح
لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل
واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة
ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعنى
الهيولى والصورة يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما
علة لتشخص الآخر ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الآخر متوقف
على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما
فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان
يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على ضرورة كل واحد منهما
موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير
هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها
صورة كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه

الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه
الصورة لا يعقل مفارق لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هيولى بخلاف الهيولى
فانها يعقل ان يكون بهذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة والثانى ان ذات الهيولى هو
عينية القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هى
قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة
هى الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ومن حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص
الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة
من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فليس
صحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن
ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود فى الخارج والعقل واليه
يذهب ههنا والثانى موجود فى العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود
اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان
ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هى خارجية فى احكامها بالامور العقلية من
حيث هى عقلية وهم وتنبيه اولعلك تقول الخ لما ثبت ان التلازم بين الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد
عليه شك وهو انهما لما تلازما فى الرفع فليس احدهما بالتقدم والتاخر اولى من الاخر
وهذا الشك لا يختص بهما بل يرد على احد قسمى التلازم الذى يكون بين العلة التامة
ومعلولها والجواب ان التلازم فى الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث
الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة
العدم كما كان فى جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب
المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول تذنيب يجب ان يلطف الخ
الجسم الذى لا يفارق صورة هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها فى تقدم الصورة

حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما
ان يكون من الجانبين على السواء وهو اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من
جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا
فاذن هى الصورة وهى اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او خزانة والاولان
باطلان لما مر فهى اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل
الشارح فلا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات الا بشئ واحد وهو انا
بينا فى العنصريات ان الهيولى ليست هى المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة كما تزول
وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل يتم لما دتها بالبدل وهذا لا يتصور فى الفلكيات
بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما
لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر باللطف
ههنا فى معرفة ان الحال فيهما واحد اقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو ان
استناد الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وهو
فى العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان
الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت قوله الجسم ينتهى الخ الكميات
المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمى والبسيط وهو السطح والخط ويحصل بها فى النسبة
نوع آخر من غير جنسها وهى النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط
هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة
هى ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية لذاتها يلزم الجسم التعليمى ولذلك ربما
اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمى يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة
لا لذاتها بل باعتبار التناهى فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام
ولما كانت مباحث الجسم التعليمى داخلة فى المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث
الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم فى قوله الجسم
ينتهى ببسيط هو التعليمى لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعى انما يصير معروضه
بتوسط التعليمى وقد افاد بقوله الجسم ينتهى ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه
للجسم ثانيا وذلك لان الشئ انما يكون عند انقطاع امتداد الاخذ فى جهة ولما كان

الجسم ذا امتدادات ثلث وانتهاؤه الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء
الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى
بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن
الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات
اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة
وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم
هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري
فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به
يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي
هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه وانتهاؤه لا
العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول
للجسم ثبوت الثاني له اذ هو مقارن ويستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر
عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية
مضافة الى ذي النهاية قوله والجسم يلزمه الخ قال الفاضل الشارح مراده ان
السطح والتناهي ليسا جزئين لهيئة الجسم لامتناع انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حيث
يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور
الجسم ونحتاج في معرفة ما يقبله من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره
قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او
لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله
في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل
غير اجزائه في الوجود اعني المادة والصورة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب
بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد
الماخوذة في حد الجسم تدل على صورته والعقول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فبين الشيخ انهما ليسا جزئين
في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون

لذلك

لذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه
فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم
بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بجنسه كالمادة بالصورة وبفصله المنوع من
الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح او بواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما
الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث
يلزمه التناهي انه يشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون
عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا لا ينافي ان النهاية اضافة عارضة
للسطح والعارض يتأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض
السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون
سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان ان اذا كان حلولا للاكبر وعلة لثبوته
للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف
الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي
ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية
وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض
الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعلل
الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه فلما بان اين
ذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح
يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة
واما السطح الخ يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة
التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا الالفاظ
التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة
يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط
به خط واحد في داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية
والنقطتان مركزا العالم والخط المستقيم الذي يمر بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرها واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث عليها فصل مشترك بين السطحين

كسطح الكرة من غير اعتبار
حركة اذ الخط فوق وذلك
اما لحصر الفضاء والنقطة في
عند الحركة والخط كما الدائرة
قد توجد والنقطة

ومحيط دايرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة بحركة وضعية مستديرة حدث
عليها نقطتان لا يتحركان عما قطعاها وقطر يمرّ بهما هو المحور ونقطة هي اعظم الدوائر
على سطح الكرة التي تساوي ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطرين وقد تبين
من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد امرين اما القطع
واما الحركة [illegible] واما المركز الى يراد ان الدايرة لا يصير مركزها موجودا الا
باخذ ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع
الافكار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدايرة انما يقتضي سكون نقطة
فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي واما الفرض فظ واما قبل عروض هذه الامور
فوجود مركز في وسط الدايرة كوجود نقطة في ثلثها اي كان موضع النقطة في
الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير
ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون
بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدايرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع
معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن
مركز الدايرة موجود قبل هذه الاحوال وكذا القول في سائر النقط فاذن يكون
النقط غير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم الانقسام والجواب ان هذا كله فرض
والفرض لا يرتفع برفع احد مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدايرة
ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكره وهذا حكم لا يختص بالدايرة بل الخط
الواحد المتناهي لا ينتصف ولنصفه منتصف ولم يجز ان يوجد عنده في نفسها
عن سائر اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها لازمة و
ان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به [illegible] وانت
تعلم الخ افاد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال
بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والغالط الكتاب غيره عن
الشرح [illegible] ما اسهل الخ يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية

وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف
المسئلة المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبنائي الخلاء
عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير منتج عنه تذكير للاستقراء
الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي من مبادي التعلم به وباشاله فان من توقف
ذهنه عند حكم اولي تنبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى
ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الاعراض والصور
ملاحقة لها في العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل
الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم
النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث
العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع
عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم تشترك فيها المقادير باسرها ينبغي ان
يقول من حيث هي مقادير الشارح انك تجد الاجسام الخ يريد ابطال الخلاء
والقائلون به فرقتان فرقة زعم انه لا شيء محض وفرقة زعم انه بعد ممتد في
جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل
الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا
منهما واقول هذا تعريف الخلاء يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا
والمتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى
بان فرض فيما جسما يختلف ابعاد ما بينهما ليتقدر الخلاء الواقع بينهما بهما فان اللاشيء
المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام
قابل للمساواة واللامساواة والتقدير انه متحيز على الحدود المشتركة واضاف
الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري
واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس
الا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كانت لا اجساما كما زعمت الفرقة
الثانية [illegible] واذ قد تبين الخ يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله
بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل

المتقدم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو ما تبين في باب اثبات
الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا يتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد
فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة
فالخلاء بعد ذو مادة فهذا ذن ليس بعد صرف على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله
فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو
اذا ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك
بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها
اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما رسم الفصل بالتنبيه لانه
لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله بحث الجهة ولقد تناسبا الخ يريد اثبات
الجهات والجهة التي يمكن ان يقصد بها المتحرك الاينية على الاستقامة او الاشارة
الجهية في سمتها ووجه المناسبة انها كما يستحق نهايات الامتدادات قال الفاضل
الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان
والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي بنا بسهاد
استدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة
اعلم انه الخ يريد بيان ان الجهات ذوات الاوضاع وليست من المعقولات
المجردة التي لا وضع لها وبين بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين
في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا
القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق
فان بينيته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع
قابل للاشارة الجهية اشارة لما كانت الجهة الخ يريد بيان ماهية الجهة وانما
اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان الماهية فبين
اولا انها موجودة ثم ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي
على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات

وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة
جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع
الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قريب وحركة بعيد وهذه القسمة خاصة بالقياس
الى ما ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير خاصة لان سكاكا قد يكون قسم
آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم
مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة اما ان يكون عن جهة واما
الى جهة فيعود القسمان الاولان والا فيجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع
بالحركة وهو مخ فاذن القسمة خاصة وهم [illegible] لعلك تقول الخ الوهم هو
الشك في كبرى احدى القياسين اللذين اثبتا بهما وجود القسمة وهو قولنا المتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من
السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذا ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه
بشيئين احدهما حمل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود
فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح
في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا
فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير
برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق الثاني في الجهات واجسامها
الاولى والثانية الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما تقدم عليها ويحددها وهو
اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية قوله
اعلم الخ يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل
الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تم بنقطة ويقوم بعضها على
بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت
الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان
باعتبار طول قامته حين قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي رأسه بحسب
الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته
باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان

طرفا الامتداد الباقي ويسميها باعتبار نحن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي
وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على
هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض
فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية
بحسب الامكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح
الحكيم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا
تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد
جهاتها محدود بحدودها النقطة والخطة والسطح ان يمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطة
والسطح ان لم يعتبر النقطة مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تتمة بخلاف
ما قرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست
اطرافا لامتدادات هي اطراف لسطح والمرجع الى المقصود فتقول الجهات الست
تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية
وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان
يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان
القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من
تحت رجله من فوق وكان الفوق والتحت بحاليهما والفاضل الشارح جعل الفرض
هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا
في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل
يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان
جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم
ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس
والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم
بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي

منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه
قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين
والشمال ولم يذكر مما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما
قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على
وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما تقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر
سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما
بالفرض قال فلنعد وعما بالفرض اي فلنجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط
ثم من المحال الخ تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان
الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلا
كان او ملأ واما في شيء مختلف والاول مح لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة
فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين
بالطبع واثنين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين في شيء مختلف
خارج مما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع
فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان محدد وكل واحد منهما واحدة منهما و
الجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام
ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد
فله جهتان مما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الثنائي بالطبع فانهما
ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو
واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود
واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد اما
جسمين ثم قوله وهذا الثاني ايضا باطل لان التحديد بجسمين الخ اما ان يكون على
سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط
في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي
يتحدد بالمحاطة والبعد الذي يتحدد بالبعد عن محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجح

الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة
فظ لو جهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد بالبعد
عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين
معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى مما يجب فرض الامتدادات الخارجة
منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد
الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل
جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع لمانع مؤثر في التحديد وهو
ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون
بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار ادورا والا فسد ولما
بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه
تنبيه بل من حيث الاحاطة وفي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد
الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات اشارة كل جسم من شانه ان
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي
يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا اما ان لا يكون من
شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي
الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته
اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد
بجهة موضعه الطبيعي لان جهته تتحدد عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة
لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد
بسبب جسم آخر فلذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع و
يعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في
جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع
الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه
متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معا عني والمتقدم على المتقدم
متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى

فهو متقدم

فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع هذا ما في الكتاب
وظاهره ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل
لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة يستدعي جهة والجهة
انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات
لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات
المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات
كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص
ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوزه بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على
ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا
يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات
اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث
هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد من حيث هو محدود ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر
الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان
يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الايق بما ذكره في الخط السادس
في بيان ان الخلاء ليس علة للهوى انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود
ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر
عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون
الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو [illegible] فيجب ان يكون الخ يريد ان
يذب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول يعني
تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح
الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك
على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة يعرض للجسم
بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم
اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه

الجسم المحدد للجهات لما على الاطلاق محيطا ليس له وضع
يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان
كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له وضع لانه
بمماسته ٥ م

وهو نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو
نسب اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانعكاس ايضا
قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما
عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا ولا وضع له
لكن يجب نسب بعض اجزائه الى بعض ويجب الاشياء الداخلة فيه واما
بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات
جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة فهو لا يخ اما ان
يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون
محيطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع
الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه و
يعاوده توسم ولعله لا يكون الخ معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول
لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول تحدد موضعه به
اي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان تحدد بالاول موضع
هذا الثاني ووضعه ثم تحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على
التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون
المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان
الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم تحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على
الاطلاق ليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذي موضعه محدد
يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون
هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع
غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد
الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما
قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله تحدد بالاول
موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه

فيحتمل

فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه
انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين بقبول الاشارة فان هذا المعنى
لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكيك
ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل حيثي القرب والبعد
ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما فرد عليه لكان اولها ان هذا يستقيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما
اقدم فانها تكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ بينين في النمط السادس ان الحاوي
ليس باقدم من محويه والا لكان الخلا ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من
المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد
الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقر الفلك الاعظم او مقر فلك
القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون
فلك القمر هو المحدد لمقره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ
في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه
اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك نسب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا الشك
لم احكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان
آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء
هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما الثاني فلان العنصر لا يطلب
ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه
مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات
بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقره الذي
هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا
تحركا على حيز النار ويصعد في فلك القمر يحكم حزما بانه ذاهب الى جهة الفوق
ولا يقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد
لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق
فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر

فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني
وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضعه
المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدده
مواضع الفلك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني
في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول الخ اي خليق
بالتحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه
وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون
ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته
فلا يلزم امكان الخلا لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح
ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما
سياتي فان لم يكن محددا لجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون متقدما
اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه الخ المحدد الاول لا
يجوز ان يكون مولفا من اجزاء مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون
في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة
عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالقوة
ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز
وهي التي تلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء
اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده
اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هف
وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستديره الشكل
الجسم البسيط الخ يريد بيان حال البسائط من الاجسام وبحثه قد ذكرنا
في عدة مواضع ان الطبيعة على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها
ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد
بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية

والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدا للحركة و
السكون مطلقا مع انضياف شرطين بما عدم الحائل الملائمة ووجودها ويراد
بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بهما هو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية
فانها لا يكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي
لحركات ما هي فيه كالانسان مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات
وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدا اول لانه بمنزلة
آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد المعنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها
تحرك لا عن تحريك قاسرا ايا بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع و
ثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج
ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة
الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو
انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم
بالعرض والطبيعة بهذا المعنى يقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما
يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وح يتخصص المعنى المذكور
بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك بالطبع اما على نهج واحد وكلاهما بارادة
او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى نفوسا فهذا يسمى الطبيعة واما القوة فقد
ذكرنا انه مبدا التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء
الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه
فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط وهو يعني
ما يعم الاجسام اي هو الذي يكون المبدا المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة
عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة
كما ذكره في هذا الفصل وزيادة وضوحا لقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع اي لا
يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها

شيء واحد فان مثل هذا القابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا
قوله والطبيعة الخ هنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها
كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضي من
كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في هذا الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة
يقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات
والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم الخ هذا نتيجة لقوله
الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة يقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل
الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها
اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس له قوة حيوانية ولا يصدر
عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي
هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس
المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة لان القوة الحيوانية ليست
بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة
واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية قوله اعلم الخ
يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما
خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل
متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو
اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد بالبسيط والمركب جميعا
ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته
لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع يتناولها وشرط
ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا
او شكلا قسريا كتاثير الحراق والالقاء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني
يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر
المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي
بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع هو الهيئة العارضة

للجسم بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما
يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات
ايضا له وضع الا ان ذكر الشيء يغني عن ذكر الوضع بسبب ترتيب الاجزاء فانه
سنة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث
يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما تعلق
بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع
الجسم مبدأ لاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود
سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما يكون خارجا او غير خارج وفي
هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يوثر فيه خارجا عنه وبقي
الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو اما يكون
امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تخص كل واحد منها
بعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس
كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في
طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال
مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول
في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم كون بحيث
يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القاسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او
لوجوبهما لزال عند زوالها لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال
يستوجبهما قوله وللبسيط الخ لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا
وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط
واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط خبر
الا بعد وجود الكل لم يمكن بكلانه خبرا الا كذلك والسبب الذي يقتضي تحيزه المكان
يقتضي تحيز المكان فمكان الجزء هو مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به
في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل
الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو

وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب
خلو مكانه الاول وهو ح وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي
امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها
وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكو
والثاني لا ح اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا
غالبة على الباقية وح يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او
لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب
في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا
يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق
وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده
فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس
عن جوانبها وفي بعض النسخ واذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين
المتساويين من النار والارض مثلا اذا تركبا على وجه يكون كل جزء منهما
يلي مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما
ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتعانقان
بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذ تساوت المجاذبات
عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول
منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة
مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فحصل ان كل جسم
من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور
لدلالة الكلام عليه ويجب الخ ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان
شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون
المقتضي لذلك وهو ان طبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير

ان عل

انما عل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها يختلف
اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا هو بمباحث
التركيب التي فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف
طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا
علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون
متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك
ان الاشكال كما يمكن استنادها على الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى
الجسمية المشترك فيها قلنا يلزم من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة
فمتاخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة
الى الطبايع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيط
والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويوسطها مانعة من العود اليها يقتضي ان
يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك
انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة
للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو موكد له ولما خلت
وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة
للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك
لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل
الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع
المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة
خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي
هو مبني بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه
لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين و
لذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي يتمكن فيها
التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه
الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك الاختلاف بالقسر وبان القوة المصورة

ان كانت بسيطة فحلها اما بسيط او مركب والاول يقتضي ان يكون كل الحيوان
كرية والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب
وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض
يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات
الجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى
لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلة في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه
الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صورة اجزاء العنصرية
بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة
صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها في فلك خارج المركز او تدوير
او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك
بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
الاول قسم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني
ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها
باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع الكرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون
حكمه حال التركب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل
فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في
المحل المتشابه لان المنفعل هنا ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو
المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد
كثير الاثار بحسب البسائط التي هي كالالات لها ليس علة فاعلين متشابهي الافعال

الجسم الخ يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي
يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك بتوسط وسبب احتياجه الى ذلك
ان الحركة لا تخلو عن حد من السرعة والبطء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك
المتحرك فيه مسافة كانت او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك

المسافة

المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر
فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة
والبطء شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان
بالاضافة العارضة لهما فما هو سريع بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى
آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي
مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة
والضعف اليها واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم
الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في
الكم اعني في الكبر والصغر او الكيف اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني اندياح
الاجزاء وانتشاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كمال ما فيه الحركة من رقة القوام
وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة
الاينية بحسب الملموس ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الرفق المنفوخ
فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا امسكه في الهواء فالشيخ
اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال الحركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه
محسوسا بل اشار الى وجوده محسوسا بقوله يحس به المانع واشار الى كونه قابلا
للشدة والضعف بقوله ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف
بالقياس الى المانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة
الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرة
الحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف
وقد يكون الخ لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان
منقسما الى اقسامها فما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة
كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرعه من الارض وميل
الحيوان عند انفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج
عن الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله
والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي

من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره
ما يبطل التشبث عن طباعه الى ان يزول
معوقه ايضا مثل ابطال الحجر الذي الرضيه التي
تستحيل اليها الى الزوده المنشئة عن طباعه
ان يزول
م

هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب
الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا عن قبول القسري والاضعف اقل امتناعا و
ما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك كالكون الاضعف اكثر
امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع
كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك
ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين
مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم
التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل
واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد
ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما
بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة تنفسه بالذات وحركة السفينة
بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشي فانه يحس ثقله وهو
ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات
فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري فاما دام السببان اعني القاسر
والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل
الطبيعي ثم ماخذ الموانع الخارجة الطبيعية معا في افنائه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة
بحسب ذلك وماخذ الميل القسري في الاشتداد وقوة الطبيعة في الازدياد الى
ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يجدد الطبيعة ميلها مشوبا
باثار الضعف الباقية ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة
والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر
ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني
قوله وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري قوله يبطل المنبعث عن طباعه
الى ان يزول فيعود البعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري
للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما شاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه
ومثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل الماء

كيفية التقادم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية
متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى
حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطا بينهما ولا يسمى باسمهما وكذلك
بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك هنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل
يكون ابدا اما بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب
الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل
القسري والطبيعة كما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو التبريد
خطه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك
فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا للحيز عند وجود الميل المنبعث عنها خطه وعند وجود
ميل غريب مخالف افناه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ينبغي
ان يحقق ليندفع الاشكالات التي يورد في هذا الموضع كما يقال لو لا اجتماع الميلين
لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود
ولكان وقوف حبل تجاذبه طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا [illegible] وانما
يكون الخ لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق
وهو الظهور واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس النباتية
والحيوانية كون الحركاتها وجهات حركاتها [illegible] فاذا كان الخ لما كان
الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعية
كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل
الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض
قد يحس ميله واجاب عنه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم
الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكان
الطبيعي هو كونها بحيث تنطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل
ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان
واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها [illegible]

الميل الطبيعي لا يحدث في جزء الطبيعي وتحاذا الطبع م

الجسم الطبيعي في جزء الطبيعي ويكون وهو ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه م

وكلما كان اخ لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين
حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف
الذاتي المذكور لبنا لما يجي من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري
اقرب ابطأ الى الحال الحادثة عند تعاقب السببين كما قررناه اشارة الى الجسم
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية تاخ عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض
فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من
السرعة والبطؤ فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان
فقد يعرض من المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة
والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة
الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة
يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة
الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد
يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى
البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافة
والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ
يستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما من السرعة والبطؤ
فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة ينقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين
لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة
والبطيئة واما غير النفسانية التي تبدأها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك
اذ لا شعور له بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها يكاد يحصل في غير زمان لو امكن
واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يحددها ولا
يتصور ذلك الا عند تعاقب بين المحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان
الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على انه

يمكن

لكن الذي لا يصل الى ما يتحرك ولا بالفعل لا يصل الى ما يتحرك ومن اراد ان يتحرك
يحركه ويلحقه لا يتحرك في تلك المسافة ابدا فيصل
مسافة ما ويتحرك مثلها في تلك المسافة ابدا ولكن يصل
وما نعرفه من ان كل الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان
اضعف من ذلك المسافة لا يستلزم الا المسافة الاولى
عند ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى
نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في
مثل زمان عديم الميل يحركه القسر مسافة
فيكون حركتها متصورين في زمان فيه وعرض مانع
فيتساوى الاحوال في السرعة والبطؤ
بهذا الحال
م

يمكن ان يكون لا يتبع ايضا بهذه التفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت
الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون شيئين
آخرا اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسميه المعاوق اما الذي من
خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما
الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لا ذات الشيء لا يمكن
ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوق عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو
الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه
اتفاق الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم
معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق
داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا
هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية
لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة
بازاء البطؤ فكان نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة
الى المسافة فيهما على السكافؤ اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء
الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة في زمان
وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة
اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم
المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان
يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا خلاف لما مر
فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين
كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو
ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجمعهما واحدة
المعاوقة ويجعل احدهما فائدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع

الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد انضيافه ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا الح واقول
الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة و
البطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوعها اخرى في نصف ذلك الزمان او
في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
او البطوء حين فرضنا بالا مع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة
في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان
انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الذاتي مسافة ما في
زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه
يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل على نسبة
يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة
الاولى على نسبة زمانيهما في الميل الاول وعديم الميل لان وحدة الزمان
يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف
فيكون في مثل زمان عديم الميل تحرك مثل مسافته لان نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما الح بسبب الزمان فسنذكره من
بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف
الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل تعدم
عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد
دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره وبعيد ثم قال ويلزم
ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدآن ميليين متخالفين يعوق كل واحد منهما
الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية
في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه جسم
في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما
في موادها وينقسم بانقسامها فتساوي الجزء والكل فيها وهي كالتبخر والطبائع

ومنها

ومنها ما يحل في جملتها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء
من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع
عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترطنا في الفرض
المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم المتبدل موضوع
في الطبيعية كما فرضوه هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية
فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما في الفلكيات فلا يلزمها
ذلك لما بينا من الفرق [illegible] يجب الح لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى
الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخطوط وان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه
وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما قمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب [illegible]
ولعلك الح قد قرر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك
في ذلك وانما اخره الى ذلك الموضع لانه لما ذكر استحباب الجسم للموضع والشكل
اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر عقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر
على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات الشكل
جسم هي المقتضية له موضع او وضع او شكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقول بل بالمعنى
المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظ او
لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص احداث الاجسام كل جسم
في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة
اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام
للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب الاتفاقي
بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا
بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض
لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة
اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه
على ما هو عليه وان كان ذلك بموته ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في

ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم تلك المدر تقع اختلاف
احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق يقتضيه
طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق
وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا
بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب
بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض
كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك
ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا
مناقضا للتشكيك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف
باختلاف الاجسام وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر
لامكان ان يقع التشكيك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان اما لمرجح يرجع
اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبيعة واما
الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كاتفاق والاول هو المطلوب والثاني
والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترط قطع النظر عنها واشار مع ذلك
الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى
سبب غريب يندر وجوده ولا يفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل
ممكن فله سبب اشارة الى ان الجسم اذا وجد الخ احوال الجسم الخ اما ان يجب بحسب
طبعه لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها
وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم لكنها بقابلة لها بالنظر
الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع
هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع
والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات
الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير
ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان
انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه

ممكن

ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه ... الجسم المحدد الخ يريد اثبات
مبدأ ميل مستدير للمحدد والجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تعرض لانه قد عرض فيما
مضى بما يدل على امتناع ان يكون المحدد والجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه
من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن هو الهيئة التي يعرض بحسب نسب
اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذه الوضع انما يعرض
من تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي بعد لما مضى والنقلة عنها
جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود
مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب
الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم
او مركب تمنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود
الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا
الموضع وسيشير في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد مناحجة من نفسه
وهو ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد
الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه
الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة
فيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما
ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة
لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم
لان العلم يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر
بسيطة فاذن يجب ان تتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور
الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه
صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون له ميول لا تتناهى
بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يجلي بالحق من
الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات
الشيء يكفي في هذا المطلب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة

يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر
ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريبة موجود الميل المستقيم فيها
ولما كانت الحركة المستقيمة بين محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من
الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في
ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان
منها ذوا مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية
بان يستدير عليه الفلك من سائر ما يجب ان يكون بحسب مخصص عايد الى الحركة
اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما
وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص
بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود
حركتين مختلفتين في جسم واحد [illegible] وانت تعلم الخ معناه ما ذكرناه مرارا وهو
ان الوضع المتبدل باي معنى هو [illegible] وانت تعلم الخ تبدل نسبته محدد
الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات
ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق وكذلك
بل بشرط ان يخالفها في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا
فيكون عند الساكن كالارض على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك
محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما
ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الى الجسم القابل الخ يريد بيان ان
كل ما يجوز عليه الكون والفساد فيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد مما حدوث
صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة و
سيجيء بيان اثباتها في جزئيات العناصر وتقرير المطلب ان الجسم القابل للكون والفساد
يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا
خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع
مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بنا هذا المطلوب في الاجسام المقتضية للميول
المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع الطبيعي

طارئة

طارئة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبائع
المتخالفة لا يقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لا يمكن
كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ويعود الى تحرير
المطلوب ثم هذان المكانين لا يخ اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة
في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم
ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه
قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة
غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه
بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع
قابل بجوهره للنقل عن مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا كيف
يخرجه عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل هذا المتمكن لان
هذا المتمكن من حيث هو الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه
فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم [illegible] فان
تشكك الخ الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك
ليس بواجب لان الكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان
يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء
الملاصق لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه
على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق و
يجاور الشيء غيره فهو لم يكن ح في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب و
يتحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة
والبيان المذكور بعينه عليهما عايد اشارة الجسم الذي الخ هذا الاشارة مشتملة
على مسئلتين احديهما كلية والاخرى جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع
في طباعه ميلان مستديرة ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة
لا يقتضي توجيها الى شيء ما الحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه

سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله
في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند
احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما
لا يقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء
الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة لحصوله
وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيئا
آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير للاستدعاء
المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجدان معه وايضا في
الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي
يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف
الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات
لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه
مع ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ مفارقة فيه بموضعه ولفظة ايضا في قوله وقد بان
ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد يفرع على هذه المسئلة
عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل
الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية انه لا يفتقر الى
شيء آخر يكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له
كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه
لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات
بل يمنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه و
ذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله
ولهذا لا يخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون

ولا يفسد

ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكلية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة
واشار الى ذلك بقوله ولا يبلى فان التمزق والازدياد الطبيعي للجسم بسبب نزول
اجزاء شبيهة به بالتفرق فيه والذبول ضد ذلك التخلل والتكاثف فانهما
يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخلخله عن بعض الخامسة انه لا يجوز عليه
الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر
كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة
عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع المتسببة في ظاهر فاقتصر
على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض و
الغرض من ايراد هذه المسئلة التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف
الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة
اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق
والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في
الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم لامتناع وجود كل واحدة من
تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان
اقدم الحركات كلها هو الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة
ثابتة لكل موجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك
الاجسام التي الآن لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
يفعل وينفعل بها الاجسام بها ولا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات
وسلم الفصل بالتبيين لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها
المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله يجد
فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة للفعل فالقوى قد
تراها مبادي التغيرات وهي بحسب مهياتها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات
وتهيئتها نحو الفعل هو ان يجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها

تفسير قوى
مهيئة نحو الفعل بالحرارة
والبرودة والرطوبة
والبيوسة ورواح كشيرة

فالقوة المبيّنة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتأثير في شيء آخر فهي مبدأ
للتغير والقوة المبيّنة نحو الانفعال كيفية يصير موضوعها مستعدا للتأثر عن شيء آخر
فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما ان
الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق
المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها ان تفعل
مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب الى ان المحسوسات
لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفها بها لا يمكن ان يشتمل الا
على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها الحقيقية فهي
لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه
الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثيرا لعدم
تقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع
الواحد واما التحذير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة
الحس والحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويحل
مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات
فعلية فان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التحذير
يفعل ما يفعله بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة
وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتهية الى الحرارة والبرودة في بابهما
ليقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة و
الدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والتفهة والتفاهة
وانها يحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف
والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في الكتب
الطبية واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض له لكنهما
جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبائع المشمومات
تحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح
كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس تأثيرها في

الذوق

الذوق وفيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله وقوى الحق قسم الانفعال
الى السريع والبطيء ليطابق تشكيك في الصلابة وامثالها في استنادها الى الانفعال
لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ
بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها و
ليس ذلك تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكرا ولا تعريف الحرارة والبرودة
بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على
الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الخفاف وقد طال
البحث فيه بين اهل العلم وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة
الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانقباع هي الغريبة النافذة الى باطنه والخفاف
عدم البلة عما من شأنه ان يبتل ولم يذكر البلة والخفاف في هذا الموضع لانه لا يليق
بهذا ان يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات
المعانية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول
الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينفصل عن وضعه ولا يتمدد
ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة
ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك
امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس
اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة
الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة
هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة
هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال ورجع حاصل البحث الى ان اللين و
الصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدم عن المشكل الحاضر
وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واقول الرطوبة واليبوسة من حيث
المبيّنة الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث
هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسير بهما لتعقل ماهيتهما عند تصور

فيهما واما الرطوبة واليبوسة فلا عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا
يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست
هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانما انما ينبغي
بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض
اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانفحاء مع وجود التوائم غير
السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى
اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة
فعلى ما ذكر الشيخ كيفية يقتضي سهولة التشكل مع غير التفريق والشيء يتمدد متصلا
ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير بالياس القليل والسلاسة والنشاشة
اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وما يقتضيان
كون الشيء معدا لانفعال ما ـــــ ثم اذا افتقرت الى الاجسام العنصرية
قدح عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك
ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهوا
والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من
هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما يدركه سي وتلك
الاجسام لا يخ عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط وايضا قدح الحيوان عن
تلك المشاعر ولا يخ عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات
ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا يخ عن جنسين من الملموسات احدهما جنس
الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة
وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان يخ هذه الاجسام عنها واما ان
ينتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات
وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها
المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها اصلا
هو الفلكيات ـــــ والجسم الخ اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة و
يعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات

المركبات ومنها انها اركان تحصل منها عالم الكون والفساد وبالاعتبار
الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري منها من الفعل والانفعال اللذين بحسب
التركيب ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب
الكمنها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل
يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الفاضل ابي نصر
الفارابي فانه قال في مختصره ليوف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد
الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء
الشديد الانفعال والارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحدة من هذه
الاجسام لا يخ عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب
الكيفيات الاربعة اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات
بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة
للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام
على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع الا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال
بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واذ وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما
اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر
ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدأ بالنار فنبه بقوله البالغ في
الحرارة على كون الحرارة كيفية يشتد ويضعف لا صورة تتقوم بجوهرها الذي لا
يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد
القضية في صيغة يدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما
سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة و
اليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين
مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء
لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء
هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي
الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار

هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف
من كل جنس على الاخس اولى قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض
المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليه
الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمة فالسخونة
الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات
من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء
لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كان النار اسخن من النحاس
المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان سواليته فالمايع هو
الماء لا غير وان كان سهولة التشكل فالمايع هو الثلث غير الارض والنار اولى
به من الكل لان الاسخن الالطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الا لرقة القوام و
اللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان من
الاجسام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم
ينازعه في ذلك من نازعه الا قياسا واستدلالا وذلك باب آخر اعرض
عنه هنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء الخ لما فرغ من تعريف
العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية
ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء
فظ كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال
والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار
اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يتبين
بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يشبه به اذا سخن و
لطف اي تخلخل وتشبهه به بتبخر وتصاعد في حيزه لا تكونه هو الآن فذلك
لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال
ان الحرارة مقتضية للخفة واللطافة والبرودة مقتضية للثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن
فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من
الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله والارض الخ

وهذا الاستدلال على برودة الارض وموطئ العلة المسخنة هي اشعة العلويات
ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها واذا خفت الخ
يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على قال هنا يتولد
من اجسام نارية فارقتها اليبوسة وصارت لا تقبل البرودة على جوهرها بمكان
وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يتولد من الادخنة والابخرة الارضية
المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس
من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت
حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وذهب
الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ يشبه الحديد تارة والنحاس
تارة والحجارة فلو كانت مادتها نارا لما اختلف هذا الاختلاف بل كانت
مادتها اللطيفة والابخرة المشتبهة بها وهذه الاجسام في معادنها
فهذه الاربعة الى ما بين كيفية هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط
لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد
الى تاكيد ما يحتاج فاسد اقتضاء الامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور
وهو لمنية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا
واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا
وانما اثبت اقتضاء الامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال
به على امر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاجات بين العناصر
المتجاورة يكون سهلا لكن الشيخ اقتصر هنا على ثلثة هي صعود النار من حيز
الهواء وصعود الهواء من حيز الارض وعلى ايضا ظاهران وهبوط الهواء من
حيز النار وموجبه وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي يزداد
شدة بالدنو والجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك
ينتقص حجما فينتقص معاوقه فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب
عن الغريب في الاطراف اظهر من ظن الخ لما كانت الحجة الاخيرة
في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلالات باختلاف الامكنة على تباين الصور

مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون
كلياتها وكان المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع
بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال
هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة
للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر تتحرك الى امكنتها اسرع في
اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ قد خص بيانه بان المطاني من العناصر
ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مطلقا بل لان قوة ما ذهبوا الى ان العناصر
كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق و
لذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجا عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات
المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء المشار الى الباقية بقوله وكذلك
في الحركات الاخر قد يرد اثبات الكون والفساد في العناصر
والا يستدلان على اشتراكهما في الهيولى فيقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع
في زمان لان الصور لا يشتد ولا يضعف بل تقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما
مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها يشتد ويضعف ويسمى استحالة
والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الآخر والمالكا
العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها و
كل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل
من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع اولا وبالذات يكون بين عنصرين متجاورين
لا على سبيل الطفرة فان الماء الاقرب لا يكون من الاطراف الابعد
تكونها او ساطا اعني لا يكون الهواء من الارض الابعد تكونهما ما وح يكون ذلك
للكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلثة ازدواجات احدها
بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض
ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع
الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من البسائط وهي

الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسها وهما اثنان مركبان من ثلثة
بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدأ بالازدواج الذي بين
بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل
على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهور الكثرة
المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها و
انتقاصها بسبب ذلك ظ فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم و
اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصلت بخلاف
وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين
المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وتنبيه على جواز وجود النوع
الآخر ولذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون
الهواء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الذي الحادث على ظاهر الانا اذا برد بالجد
واشار اليه بقوله قد يبرد الانا بالجد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى
الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء او من الماء واما ان لا يتكون منه
بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين
بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول ظ
لان الهواء المطيف بالانا لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في
الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد عند الفرط حرارة هواء
ولا يبقى مجاورة للانا وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاذ
تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تحته من الانا مرة بعد اخرى فيقطع
حصوله على الانا مع كون الانا بحالة الاولى واما تناقصها فيكون حصولها كل مرة
انقص من ما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان
اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء
ابعد من الانا اليسير وان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب
حرارة الهواء اياها لا يمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك
لانا نرى حدوث ندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يخلى

من الانا ما حدث عليه ويكون الانا على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك
بقوله كلما لفظة متى اى حدثت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء
على حالة متقيضة لفساد الهواء المحيط بالانا لوجب ان يصير كل ذلك الهواء
ماء ولا محالة يسيل الماء ويتصل بهواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء
جريانا صلبا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزائه قليلة البرد واجيب
عنه بان جرم الانا لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف
يحفظ الكيفية بطيئا واذا اثر عليه القوة المتكيفة اشد يكيفه بها فوق ما تشتد كيفية
غيره ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتدة على المايعات الحارة ابرد
من تلك المايعات والانا المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء
لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة
سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الانا اما اذا نحى عنه واتصل الهواء بالسطح
عاد الى فساده والثانى هو ان يقال الندى ترشح مما فى داخل الانا وهو ايضا باطل
لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد
الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضى ان لا يوجد الندى الا فى موضع الترشح
لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الترشح مطابقا للموجود فانه يوجد فوق
ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع
الترشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الترشح بل منع اختصاصه بكونه من
الترشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا واجب
ان يوجد الترشح ايضا بل ينبغى ان يكون الترشح اكثر لان الحار الطف واقبل
للترشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله ولا يكون عن الماء
الحار وهو الطف واقبل للترشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن
هواء استحال ماء والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة
من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر
ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو
ثم تولده مرة اخرى وهو المراد من قوله وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال

فنضرب

فنضرب النصر هواء الى قوله ثم يعود ويريد بالنصر البرد الشديد وهو فى اللغة على ما
قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال
طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا
فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الانا
للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجديدة اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى
تنحى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان
انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم
الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء
والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا وذلك لانا لم ندع ان
السبب فى ذلك اى برودة هو ولا انها على اى شرط ينبغى ان يكون و
لا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون
والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما
ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فما ثبت ذلك
لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا
بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود
مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح فى علمه بامكان
وجودهما وقد فرغ لما فرغ الشيخ من بيان الازدواج الاول اشتغل
بالثانى وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظ لان الشعل المرتفعة تضمحل
فى الهواء على ما يشاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه
فهو المراد من قوله وقد تحلق الخ ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطريق
التى يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك وقد تحل الخ
وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض
ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب
الحيل يعنى طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق
مع ما يجرى مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد فى الاجزاء الارضية

وقد تحل النار
بالنفخ فات من غير
م

يعرف ذلك اصحاب الحيل كما
يحيلها جارية يشرب حجارة صلبة
فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها
الى بعض بالمعاينة لتشترك م

النديه المحرق كيف يصير طحا ويذوب بالماء والاجسام هي الاجسام الذائبة
بحسب مصطلحهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية بيت
حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي ينعقد حجرا بعد خروجها من منابعها
وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليها ولم يتاتف
له قولا بل وصل بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المط من الجميع و
موكون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير
المصطلح عليها اعني الحركة في الكيف والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح
فما اقتضته مرجحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة
في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره
لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء
لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقدير فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما
واحدا تتكيف بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر
مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تحفظها [illegible]
هذه هي الخ قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد
ومنها انها اركان العالم ومنها انها اصطقصات يتركب المركبات منها
وعناصر تحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون و
الفساد والترتيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال
عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف
الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال الكيفيات
في الضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة
فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا
هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة
اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات
ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول للجميع
وقوله وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار

الاركان

الاركان في هذه الاربعة وقوله حين توجد خفيفا مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار
اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل
واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق منهما على ما ذكر الشيخ في الشفاء وان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان
يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق بالعكس في ذلك واعلم
انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة
الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف
بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط
ولا يكون تانك الحركتان متضادين كما ظن بعضهم لانهما منتهيان الى نهاية واحدة
وهذه مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى
النار نسبتها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يخلف
عنها وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار وقال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف وليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون النسبة حاصرة
وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء
الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار
خفيف لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار
خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق
واحتاج ح الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان
الواحد لا يستحق جسمان بسيطان [illegible] وانت تعلم الخ هذا بيان انها
التي تحل اليها المركبات وتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع
احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من
الاجزاء المتساوية منها غير موجودة قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل
بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه

اذا تفتت جميع الاجسام الى عنصرها
واخذ من بينها

موبيان انها اسطقصات المركبات لاغير بالاستقراء وتشكك الفاضل
الشارح في ميل الهوا بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعا يدنا تحته احسسنا
بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء منفصل من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهوا
متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المنفصل منه كما يكون في الزق المنفوخ
تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في
بدن الانسان مع كونها مقهورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه
النظر الى ما لحظ ليس ببعيد على ما سياتي وانكاره وجود النار في المركبات
بانها لا تنزل عن الاثير الا بالتسخير ولا تفارقه هناك ولا تكون عن غيرها ايضا
ليس على ما يجب لان المعدن كالنحاس الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء
صير الاستعداد لقبول النار اقوى تنبيه هذه تحلى الخ يريد بيان كيفية
تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له
ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس له ولا حركة
ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة
ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم
الى نوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير نوع
وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور
كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر
من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس للانواع الا ينحصر بعضها في
بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها
بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص و
ليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانها بسيطة كانت
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سبق موجود احدي الذات متساوي النسبة
الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة
الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والا
ليس لهذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على ان

فهو اذن

فهو اذن يجب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض
اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة
فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه
اشارة الى الاسطقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات
المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلاف العارضة بعد التركيب وقوله
يقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير
الاسطقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة لخلق مختلفة اشارة الى ان
الاسطقصات انما يصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن
مبدأها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل ونسبة
الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا ما هي تلك الهيئات التي هي الصور
النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة
الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل
ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك
المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفية على الامزجة الشخصية وهذه كلها
يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقصات الى بعض في
المقادير ولكل واحد الخ يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات
الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك
لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل
من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو على ما
بين في النمط الاول منها صفة كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها بثلث
حجج اثنتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يتخلف عليه الجمود والميعان
وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما يتم محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة
غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال

الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك
مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ
لان استدامة الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استدامته اياها حال التركيب
وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا
للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة
فانها ثابتة لا يشتد ولا يضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك
لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وحارا يكون اشد حرارة من آخر
قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة لا يشتد ولا يضعف ان القدر المعتبر
في التقويم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك نقصا للصورة بل بطلانا لها
وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم
قال وهذا الدليل بعينه قايم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية
ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل
فقد بطل احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما
يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا
بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد وجودها على ذلك المحل المتقوم
دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك
المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
عرضا لمتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل
هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف
لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في ذلك الحالين ولامتناع
وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو والحجة الثالثة
وهي اعم من الاولين يشتمل الفرق بين الصور والاعراض بحسب المهيات و
هي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض

والاعراض

والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله
وايضا الخ قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدا اول للحركات والسكونات التي
تكون بالطبع وذكر في هذا الفصل ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون
الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فبينهما
على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي
للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار
كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم يفسد قواها
والا فلا مزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا
وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفصل بعضها عن بعض تاذى ذلك بها الى
ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليست ح صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله هنا لم يفسد
قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج بل فساد وما
كون لان المزاج انما يكون عندنا الممتزجات باعيانها بل
استحالت الخ يريد تحقيق مهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ان ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل
ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا
عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا
عن شيء واحد وكلاهما محال فاذن يفعل كل واحد بصورته وينفعل في كيفيته ولا
يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ
المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما يكسر الصور وينكسر الكيفيات وهناك تستحيل
العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة
يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة و
اليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله
بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقصات في الكيفيات

فان حركتها بالطبع منبعثة عن كيفياتها الطبيعية م

فاذا تفاعلت حتى يحصل منها كيفية متوسطة بين كيفياتها فهي المزاج م

لان الكيفية نفسها لا تحرك فلا يستحيل ان تتبدل وعلها يستحيل فيها وقوله المتضادة
اي المخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين
شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات
متمزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على المخالف
فقط حتى يتناولها معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حالة تفاعل
الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار
مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق
دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابهة اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في
اجزائها اي في حد من الحدود التي لا يتناهى من بين الاطراف وذلك الحد
يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد متشابهة
فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل
الشارح امر المزاج مبني على اثبات امر الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار و
البارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء
وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة
فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما يفعل في سائر
المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد
ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك
الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل
الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في
تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك
الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة
في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها
فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج المائية بها اثرت هي ايضا بتوسط
حرارتها تلك في مادة المائية الباردة بسبب الصور المائية وكان تاثيرها فيها بتصاعد

ودوامها

برودتها كما ذكرنا في الليل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت
فيها حرارة وفعلت ايضا صورة المائية في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية
المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها
توسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد
من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة منفعلة فاذن
ظهر ان الفاعلة هي الصورة توسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في
الكيفية لا الكيفية ... ولعلك الخ قد تبين فيما مضى ان القول
بالمزاج مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط
عن الاثير كما مر بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكر تمامها مثل
الكيميا غوريس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية
وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مخلطة
من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الاظهر منها و
يرخص عنه ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد
ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز وكمن فيها ما كان بارزا
فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وابازايهم قوم زعموا ان الطبائع على
سبيل بروز وكمون على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه ما يسخن بنفوذ اجزاء
نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء
مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار مخالطة وفرقان بان احدهما يرى ان النار برزت
من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك
الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير
المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وسوظ ثم اشتغل
بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات ... فان قلت
الخ هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما غلب
عليه احد العناصر الثلث الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المسخن

قوله لا يستحيل ... وليس يخفى ان ما في ... ناريته واحلته ... اجزاء واحلته ... فتامل

فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يابسه شدة مماسة غيره كالحديدين فان المحكوك
منهما يحمى بل تحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذي يحمل قوابه
بالسرعة فيتخلخل كهوا الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهوا الخارج من الدخول اليه فانه
يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة
القوام يقتضي السخونة ايضا والمخصص هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا
شديدا فانه يسخن ايضا ... واعتبر الخ وهذا استدلال ثان وهو ان الماء
ليس المتشابهين اذا تحاذى اثنان احدهما متصف اي متحكم الحرم كالنحاس
مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات
الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ونفوذها في المائع لوجب ان
يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة التفاوت بين نفوذه في دون الآخر
وليس الامر كذلك ... وبل الامتلاء الخ صلح القارورة بسداد ما وضعها
ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصبوب يجب على
تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخنه ما فيه تسخنه بالنار لامتناع دخول شيء
يعتد به فيه الا بعد خروج شيء منه اذ المتداخلان مح وليس كذلك ... واعتبر
حال القماقم الصباحة وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد رأسها
شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد حين وتكثر ما فيها نار او يصيح
صوتا عظيما يفزع عنها الدواب وهي من حيل المحاربين لحدوث السخونة والنار
واطلاع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة والكون
معا ... وانظر الخ وهذا استدلال خامس وهو ان الجديد يرد ما يوضع فوقه و
الاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل
الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجد فلعلة يبرد بالطبع مردود لانه
يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجد مثل تبرده ... او لعلك الخ
وهذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك و
المخصصة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل
الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الحكة فيه بصفة عامة

من الارض والماء حتى يطرد كيفية ولا يلزم على ذلك استحالة ... فهل الخ
نه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تتصل عن جثة الفضا منها فتصل
ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على
سبيل الكمون غير محترقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذاتية لو كان قبل
ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما بعد البروز مبصرا وهو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ
فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الفضا الا النارية الباقية بعد التحم لامتنع التسليم
بوجودها بالفعل وجودا لا يرده القرص والسحق ولا يدركه باللمس والنظر فكيف يمكن
ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية
والمراد من قوله ثم الكلام بعدها طويل ان الابطال الاحتجاجات اصحاب هذا المذهب
وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردنا
كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة
الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي تنضاع منها غير ظاهر
للحس عند السحق والقرص علم لا يجوز ان يكون منها شيء فان قيل ليس فيها اجزاء نارية
لكنها بدن الحي عند انفعالها عنه بالحاصية كان قولا بانها تسخن بالحاصية لا بالكيفية
وهذا خلاف ما قالت الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما
لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا لعله ناقصوا مذهبهم والا لزمهم
ما مر ... اعلم الخ يريد بيان ان النار ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا
لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل
بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالصورة فيه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الصور
عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة انما تحيل الاجزاء
الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية من سائر اجزائها انما يكون
شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويتم لما فوقها
ظل اي لرأس الشعلة ... ويتم الخ هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو
ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النار وتفرقها

مناكر وعدم التشنيف والطل فيما يوجد لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء المنتشرة في قاعدة المخروط ويجري راسه واجتماعه
بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انزاج راس الشعلة وتجمع اي غلظه
وانتشاره اكثر من جرم الشعاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشنيف و
عدم الطل في الاصل ودون الراس ... فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة
كالهوا فهذا هو النية للمضي ... واذا استحال الخ المتحلل اليابس المتصعد
لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر
حظا للكيفية الفعلية واشد اقواطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل
بعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الجو بهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه
العالي اولا ثم ذنب الاشتعال فيه الى اخره فراى الاشتعال ممتدا على سمت
الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية
نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفيت وليس ذلك
بطفو ... ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهذا كما اذا القينا
شحمة في تنور مسجور صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشحمة تشتعل ثم ينطفي
والاشبه الخ وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاجتماع
اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال اجتماعها الارضية
بحسب قوتها وضعفها ... وهذه الخ الكلام كان في المركبات وسببها
في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث
تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول المركب
والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه
النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد
هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها
... انظر الى حكمة الصانع الخ الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل هذه البعثة
حكمة الباري في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل

كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان
ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاسطقصات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو
مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال
الحقيقي عنده ليس بموجود في قوله ليستوكر نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على
تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار
تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبتها الى المبدا
الواحد وبسببها يستحق لان يفيض عليها صورة او نفسا يحفظها وكلما كان الانكسار
اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدائها اشبه واعترض الفاضل الشارح على
قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره
واستشهد بقوله في الفصل الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا
بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان
فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات لذاته لا بفعل فاعل فليس
معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صارت عن فاعل الشيء بتوسط ذات
الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها
واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث
الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب
فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث
هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست
الاعضاء مما يتعلق بها النفس ولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا
عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة
والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس
يحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو
يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى

عضو بعد عضو الى ان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو
بحسب حاجاتها في احوالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم
بجميع ذلك التشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا واشباهه ليس مما يخفى
على الناظر في كتبهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **الخط الثالث** في النفس
الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانهما لا يقع عليهما
بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول
فقد مر بيانه واما الجسم هنا فمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي مما يقابل الصناعي والمعنى
الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية
والانسانية هو ان تقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه بحالة
يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي
التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي
ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان تقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك
وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل [illegible] راجع الى نفسك الخ يريد ان
ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي
الذي يحصل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة
جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم
زاد ايضا جانب فرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم خلقه
اول خلقة حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل لينبه لذاته وكونه صحيح
البنية لان لا يرد به مرض فيدرك حالا لذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لان لا
يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لان لا يحس باعضائه بل مفرقة ومعلقة
في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال
يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي واشترط كون الهواء طلقا
لان لا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فالانسان في مثل هذه الحالة المذكورة يغفل
عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة لكونه جسما ذا ابعاد وحواس وقواه و
كالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على

الاطلاق

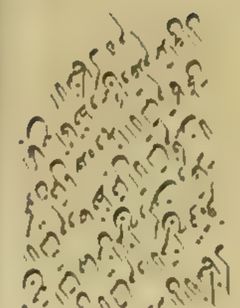
الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان لنفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان
يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم تكلف في اقامة البرهان
عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها [illegible]
بما اذا ادرك الخ يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه بنفسه لا بقوة غير نفسه
ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال
الادراك ما هو وكذلك المدرك وبذا بالمدرك وقسمه بالمشاعر الظاهرة والى الباطنة
كالعقل وغيره قسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بتوسط
شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بتوسط اخرى ولا بتوسط
شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك
الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين
المدرك والمدرك البتة [illegible] التحليل الخ يريد ان بين ان نفس الانسان
ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان
كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه
او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر
البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان
مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور
كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مما به مدرك لذاته وابطل ان يكون
المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو في الفرض
المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة
البدن بانه حين يتحقق من نفسه بحد نفسه مدركا لذاته غافلا عن تفاصيل اجزائه و
بان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب
وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك شيء غير اجزاء
البدن جملة وفرادى التي يمكن ان ينفصل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها
غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس

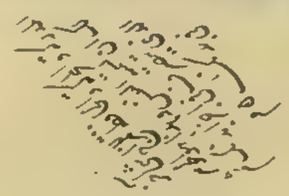
ان المدرك ليس بمحسوس اما مدرك كم كيف ايضا لا يمكن
فانك ان اشتغلت بذلك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
او هو ما تدرك بالحس ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لانه ان كان ايضا ما سلف وهو ذلك
فقد كفى في الوجه الاول من الفرض انه ليس ايضا الا من ظواهر
عن اعضائها فمن ايضا ليس مدركا حينئذ
من اعضائك كل ادراك وكيف
فرطي عليك وجود ما الا بالتشريح
يدرك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر
ولا
لك ما لخته تدرك شيء جملة وذلك ظاهر
التي قد لا يدركها ذات مدركة لذاتك
والتي لا تلحظها ضرورة في ان تكون ذات
قدرك ليس من عداد ما تدرك حسابا بوجه
من الوجوه ولا بما يشبه الحس مما
سنذكره
م

وانما يشبه المحسوس مما شذ كره يعني الخيل والموهوم لوهم وشبهه او لعلك آخذ
اثبات الاشيا التي خفي وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلة فان وجوده له اظهر من
وجود علة فان ذهب فضاه يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره
فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص
بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك
ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو
لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو
ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل
من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على
الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان
نفسه بواسطة فعلها مح والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذا الفصول الى
التطول ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه فعال
الانسان عالم بنفسه وان كان غافلا عن جميع اجزائه والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه
بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها
فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد
بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مخالفة
وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا
من ان يجهل امثال هذا الكلية يجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال
موذا تحرك آلة يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافعال
المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت صور سائر الانواع وقواها
فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها ويجعلها شيئا ما غير المواد
فهي من حيث هي كذلك مباد لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة
هي قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقصات

المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة
والصورة التي تقتضي فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها
جمع اجزاء آخر من الاسطقصات واضافتها الى مواد بها وصرفها في وجوه التغذية
والانماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس
نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية
فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل
ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة
ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت
بافاعيلها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس
فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون
مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات
ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه
غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان انتفى حدوثه فيه
على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونها كيفية متشابهة
غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان
الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيل فيه يقتضي السفل بل في نفس حركته
كما اذا اراد الانسان ان يحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله
والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة
والبطوء فقال وذلك في وقت الاعيان فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان
اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعيان لا يكون سريعة
اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان
يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا
وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس يحركها الى فوق والمزاج
الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل

من كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع
العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث
ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا
وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس
الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها
المزاج كما كان في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يقصدها
النفس كما في حال الهوى قوله وكذلك مدركه بغير جسمية وبغير مزاج جسمية
الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا استدلال
بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة ولا
المزاج فانهما كيفية مالا يتاثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك
انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودة فكيف
يلمس المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج الخ وهذا استدلال بوجود
المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقصات
متضادة متسارعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى
شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم ينفعل فيحدث بعد ذلك
المزاج والى شيء يحفظ الاسطقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت
بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ اما
سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الائتيام المتقدم على
المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الائتيام وحافظه قبل الائتيام
وكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الائتيام وحافظه يكونان قبل
الائتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الثاني الذي هو بعد الائتيام
يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وبين بالامراض المهلكة مثلا
او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال موكد
الذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو
الشيء الذي صار المركب به انسانا قوله فاصل القوى الخ هذه نتيجة





لما تقدم

لما تقدم وانما صرح بتسمية بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو
النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو
الجوهر الذي يتصرف في اجزائه بذلك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن
اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي اوعية
ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء
المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال
المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي
لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان طبيعته غير بينة الى ان تتبين وانما وقع الاستدلال
بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه
بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد
على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها
من مبدأ يهب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك
الصور والآن يقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاسطقصاته و
الجامعة للاسطقصات يجب ان يكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب
الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك
المزاج في تدبير النفس الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة
له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء قال في رسالة المشتملة على اجوبة مسائل
المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر في بدن الانسان غير الحافظ لذلك
الاجتماع ولما كتبت بهما الى الشيخ وطالبته بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن
الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء البدن
الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك
البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع
الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة
فان تلك المادة يبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول
النفس الناطقة في وجود النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل

الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء والنفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقصات بدنه ومولدها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لذلك البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذ
اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام
مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا فيما بين فاعلين
غير طبيعيين مشغولين بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة
من القوى الخادمة للنفس التي يكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل
حدوث النفس التي تخدمها وكيف علمت بذاتها فان الآلة ليس من شأنها ان
يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره
وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتنوزيها
بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات كسبها
هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها ويتكامل المادة بترتيبها اياها فيصير
تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها
تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا
تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة يحدث
من فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتحجر
وبالتحجر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فهذه الحرارة النارية الحادثة
في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتحجرها كمبدا
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه
مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان

الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها
نفس لبدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى
آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار
وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين
اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء
آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى اشارة فهذا يريد
ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج
هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب
ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه
الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اضاف
ومن تداعي بدنه الى الانفكاك وذلك بتجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك
لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك بشعورك او بعقلك وان مزاجك
يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بمرعيات
فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل
المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي
انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية
عنك الى ان يتبين لك نوع من البيان قوله والخ وذلك لان النفس واحدة
وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء
والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال
باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدا الاشياء المتقابلة يصدر عنها
بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن
حيث هي لا ينفعل بانفرادها بل ينفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت
بالبدن قوله واذا احسست الخ هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن وهو

ان يحصل في النفس منه بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية
ويسمى حالا مادامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت ملكة وبالقياس
كل مرة اسهل اثرا حتى تمكن تلك الكيفية او يصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس
الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكالتواء الخ وهذا بيان كيفية تأثر البدن
عن النفس وهو ظ ومعنى قوله وتقف شعرك هو ان تقوم من الفزع والخشية قوله
وهذه الانفعالات الخ وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين
قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات
وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف
يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذلة فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا
للغضب وبعضهم للشهوة وكذا في سائرها اشارة الى ادراك الشيء الخ لما فرغ
عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ
بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك
لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بها او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور
ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف
والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك
لاجل الحركة حتى تحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا وهي
الحق لانه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين
في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة لانه اشرف منها لانه قد يكون
مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبا الا بغيرها وبعد ما تقدم
فنقول الشيء المدرك اما يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة على
صورة مسترعة من نفس حقيقتها الخارجية اشراعا ما على الوجه المفصل في الفصل
التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الاشراع فقوله هو ان يكون
حقيقته متمثلة متساوية للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده
او تمثاله والادراك يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى
الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك

والى

والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل وضوح هذه الاضافة كان
المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينتسب الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة
بل بذات المدرك وللتنبيه على التمييز قيد التعريف بقوله يشاهدها بعيد ك وعلى
قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذت في بيان معنى
الادراك فان قيل ان اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر
عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو
كون الشيء حاضرا عند الحس فقط لا بان يكون حاضرا من فان المدرك هو التمثل
لكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في
نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس متصل بها الحس كانت تلك الآلة
محلا للحس او لم يكن والا لشيء المدرك ينتسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك
والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني
فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة مسترعة من الخارج ان كان
الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية
مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة
الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة اي المتمثلة
نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا المدرك او يكون مثال حقيقة مرتسما في ذات
المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر
القسم الاول فيكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال
الهندسة مثلا كالكرة المحيطة باثنتي عشرة قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات
التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كالعرض مثلا المتفاوت ليتبين به الخلف
فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت ما يدرك
علم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فابطال القسم الاول
تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال
حقيقة هو الصورة المسترعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان
ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا

للكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى
المدرك نفس الادراك ليدفع عن بعض المشكوك الواردة على كون الادراك صورة وعقل
عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في
الخارج مدركا وان لا يكون ادراكه جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف
فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي
يرد القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريف للادراك ولذلك لم يتحاش
فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انها حال ما
للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن
حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المتداولة على الالسنة
المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير
التساوي وكيف يستهلك في ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة
من قولهم النفس يدرك المحسوسات الجزئية بآلة هو المعقولات بذاتها ان يدرك
الجزئيات اي الآلة لا النفس واشتبهوا عليهم بانهم يقولون النفس لا يدرك
الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على
ما فهموه لا ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة
قائمة بانفسها كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا
لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول
ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة
وعدمها لا يستلزم وجودها للخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا
وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المناقضة لانفسها

موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة
المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس مستبعدا فقط بل انما هو من ذلك من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان الصورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية
للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة
المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتهما او لاحتمال
ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة
فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك
مع تجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس
بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه
يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل
يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات
الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من
يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس
ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا
القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية
فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا يدرك الا اذا كانت موجودة
فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى
واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت هيئة في موضع على كونه
امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان
ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع
ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن

ضدا من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت
جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك
المحل آلة له حارة والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الخمسة
يجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجه
بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول
فمنها قوله ولو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا
والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول
الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما
والحاضر لما حضر عنده وعكس الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي مجهولا ولم يكن
المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين
هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول
بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله
وايضا لو جبانا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول
السواد فيه ان يقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان
على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وتخيل وان كان على سبيل حلوله في المجردات
فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة واما قوله فلانا نعلم
بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم
كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل على ذلك ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك
الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم نحقق ان ذاته باي وجه حصل في ذاته
وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وخصوصا ان
كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم يتشكك
في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما
ان يكون علمنا بذاتنا وح يكون هو ايضا ذاتا بعينه ويلزم جزافي التركيبات الغير
المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا
ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا

بالذات

بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية
لا ينفك ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة
الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب
ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعلول لنفسه معلول باعتبار آخر
وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله
الصورة تحصل في الخيال او الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك وفي ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو
حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة ومنها الادراك
لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند
حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو
زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب
ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك
وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك
ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة
لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان
المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيها الاول دون الثاني فهذه جمل الامور اعتراضا
على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما
سيأتي بعد الكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب
الشيء قد يكون الخ لما فرغ عن بيان معنى الادراك اراد ان ينبه
على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل
فالاحساس ادراك للشيء الموجودة في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة
محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك
ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك
الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير
محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا

يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر
سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات
بحدسية التجريد الاول شروط ثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين
والرابع عن الجميع الا انها اذا اقتصت الى مدرك واحد سقط الوسم عن الاعتبار
لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك
يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في
سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان
يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في ذلك باقتضاء معان
غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني فلا يلزمها شيء من تلك المعاني من
حيث هيئتها فالمعنى المضاف اليها يجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا
لا يتباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباين تشخصه المادي
ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا
فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا
اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل
بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية
بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة
عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزول وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي
عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا المقام
سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في
الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها
لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر
على انتزاع صور مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصور التي في نفس
زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده
فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا يشترك فيها واجاب بان الانسانية الموجودة

في الاشخاص

في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي
مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا سماه المتقدمون
كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذا لم يقفوا على اغراضهم ظن ان في العقل صورة
مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد
ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المشاركة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست
هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها
بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة
واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى
تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة
ولا لان يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لجاز لتلك الشخص بعينه او اي
واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى
الاشتراك منتزعة عن اللواحق الخارجية وان كانت باعتبار آخر ملحوظة باللواحق
الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر
وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرت في هذا الفاصل
حالها هنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها
المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم تعرض له البتة والعجب منه ناقض
تحقيقه هذا ما قاله في موضع غير معدودة وهو ان الكليات لا يوجد في الخارج
واما ما في ذاته الخ الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق
الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا عرضيا لانه مجرد عن ما يغاير ذاته
بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا التصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي
الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى
تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه
معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل يعمل بنفسها كالفكر
مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول

بيان هل الشيء الذي لا يتعلق بالمادة واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به ليعقل بل لعله يعود الى العقل ان يعقله بل العقل بما من شأنه ان يعقل م

لان ذلك الشئ من شانه ايضا ان يكون عاقلا بذاته كما يجئ بيانه وهو معنى قوله
بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه
ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون
معقولا بذاته بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا
بل هو من القسم الآخر اعني عما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه
لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر المراد من المادة
ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متعوما
بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهية معقولة لا ينافي
تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشك للخشب فقد عقلها فليست هي بما تعقل
عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل
هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقة حاصلة لذاته
فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقة حاصلة لذاته بل لغيره فلا
يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمله ذلك الغير وهو الانتزاع
اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة
حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمله ليصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى
لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير
المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من
حيث هو كذلك وح لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يوخذ مجردة عن اللواحق
المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما
كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل
عامل كما سياتي بيانه **الشارحة** لعلك الخ لما فرغ من بيان انواع الادراكات
شرع في اثبات القوى الدراكة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة و
باطنة واما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان
بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب
لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولما سياتي من احوال النفس

الناطقة

الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها
وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك
والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين
اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعاودة الى ادراكها و
اما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه
خمس قوى الاولى مدركة الصور ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتادية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة
في المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني ويسمى وهما
ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ ويسمى حافظة او ذاكرة وانما يجمع الجميع مدركة
وان كان المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها
وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي
بالمتعلمين عما اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل ... اليس الخ هذا بيان
الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا
بالمشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطرة النازلة
الى قوله اليها يودي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمبصر
كخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما
ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها
فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شئ آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على
وجه تحصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير
خط فاذن ههنا قوة يبقى فيها الارتسام البصري شاهدا واما قوله وعندها يجمع المحسوسات
فقد رمز فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما
ذكر ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح
على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء
بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء الوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال
التشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان

القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون
ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهاني والحجة لا
يفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده يقتضي الخلاء
فان التشكل انما حدث في الهوا لنهاية المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات
بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول
بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان
يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة
يحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة محققة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده
بالمشاهدة الباطنة وهو ظ قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال
للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لحجتي ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والخيال وهو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن
ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس
التي تنيل افعالا مختلفة واقول اجتماع الحفظ والقبول في شيء واحد لا يدل على
وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما
افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس
ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا
واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس
المشترك هو استنباتات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير ستنباتا للالوان
والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها
وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون
اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعله لتكثر وجوه الصدورات عنها
قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في
صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث

نتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على
مغايرة القوتين بالضرورة قال الوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها
من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة
في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما
وهذه ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك
ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصور
حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا
القوة العاقلة ليس لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم
حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظة للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر
من ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والصورة حالة الذهول
غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثيل المعقولات
فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة
واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا
بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها حين يحكم على ابيض بانه حلاوة من قوة يدرك البياض والحلاوة
عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد
بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم
منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة
لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك
على ما نضا اني اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان
يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين
والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان
طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط او انطباع كل واحد في جزء وهو في
غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق

وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس
الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا الخ هذا بيان اثبات الوهم والحافظة
اما الوهم فقوله يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتادى من الحس اليها كادراك العداوة
والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود
قوة يدركها وكونها مما لم يتادى من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها
في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان
الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وربما يخالف عقله فهو غير عقله
واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظ واما
قول الفاضل الشارح الصداقة التي بين ولدي كلية فيجاب بان يقال سبب
انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في اشخاص جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما
بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة الخ ذكر علماء التشريح
ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ
قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج
الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان
فيفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته
الخد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتتفرع هذه الشعبة
في ثنية في الفلك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج
الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ومنبته هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم
من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا
ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبدأه ايضا اكثره النخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك
هي الروح المصبوب في مبادي عصبة الحس لا سيما في مقدم الدماغ فان الحس المشترك
كرأس عين تنشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة
للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال

اخص

اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب
الى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح
فسر التادية بان يسري الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل
ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره والتادية هنا استعارة عن ادراك
النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذي هو مبدأ
مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق يسري فيها الكيفيات
فان الكيفيات لا تنتقل عن موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات
الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافة بل هو لاتصال الارواح بمبدأ
واحد مجتمعة في موضع يعدها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظ قوله والثالثة الوهم الخ
قال الشيخ في الشفاء صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس
فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر
الافعال الحيوانية التي هنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر
الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاتحادها
المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وتخدمها الخ
معناه واضح والمراد بالخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم
بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا
استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن
الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لادراكها
لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد
يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب
الآلة او كلاهما بحسب آليتين قوله والباقية الخ هذه هي القوة الخامسة وهي
حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوة ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل
الشارح حفظ المعاني مغايرا لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان يسمى كل فعل

وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط م

فيما قوة راتبة لها ان كيف وتحصل بها من الصور الماخوذة عن الحس المشترك ايضا الصور بالمعاني المدركة بالوهم وتسمى ايضا عند استعمال العقل نفسها غالبا وتسمى متخيلة و متفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة و سلطانها في الجزء الاول وكذا قوة الوهم وتتوسط الوهم للعقل ه م

من القوى كما ذكره وسلطانها في الجزء الذي في التجويف الاخير من مراتبه ه م

الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شئ ذكره في القانون واقول ان الشيخ
ذكر في القانون بهذه العبارة وهنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمذكرة
المسترجعة لا غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك
مما يلزم الطبيب فهنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة تعني الحافظة
يسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا قبل الوهم بقوة المتخيلة
فحمل عرض واحد واحد من الصور الى آخر وله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن
باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك شئ ادرك في وقت
آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا الفصل والاسترجاع طلب تلك الملاحظة
بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هو مبدأ فعل مركب من افعال ثلثة قوى
متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ
قال في الشفاء آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس وبسببه ان يكون
القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها
حاكمة ومحركة وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون تخيله بما يعمل في الصور والمعاني
ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه و
ذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا
متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى
والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالوضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل ليصل الى
الحكم وقد جعل مكانها واسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة
وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين مما الادراك
والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين
قطعا وهذا شئ لا يمكن على مثل الشيخ فاذن ليس المراد من قوله الوهمية هي بعينها
المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة كيف والمتذكرة التي هي
الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست

بالاتفاق

بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي نسب اليه
التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الحس في الانسان هو الناطق ولذلك
جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية وانما هذا الاستدلال متعلق
بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك
والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز بعد التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء
ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر وآلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن
الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا يدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء
لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما يحتمل افعالها باختلال
هذه المواضع لانها آلتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ
لم يثبت بهذا الا استدلال الاكوتها الآت لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة
بالارواح المحصورة في بين الاعضاء او بشئ آخر ثم اعتبار
هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة
منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على الغاية الالهية المقتضية
لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشياء الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية
الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظ قال الفاضل الشارح الاستدلال
بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك
في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الراس والذوق
في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك
اولى من جعل من مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ
وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه
في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل في ذكر
فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع
في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية من
الفن الثامن في الحيوان من الشفاء هذه العبارة وليس مقدم الدماغ لان اكثر حس
الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طبيعة والطبيعة الى جهة

الناس الى التفت
بان هذه هي الآلات التي للنفس
اذا احس بحس ادرك الآلة
فيه ٥ م

الواجب في حكمة الصانع تعالى
ان تعدم الاعضاء للحس الباطني ووجود
الاعضاء للوهم كما واستحالة التمثيل المصحوب عن
فيها كما واستحالة التمثيل المصحوب عن
الجانبين عند الوسط عظمة قدرته
٥ م

المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس
عن الاعصاب الدماغية بهذه القسمة مثبتة بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه
حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب المسمى المتاخر عن الذوقي في
هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه بحاجة للمنفعة المذكورة
في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس
الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان
النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وحتم
بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها
مدركة مدركة للمعقولات بالذات والمحسوسات بالآلات واذا تقدم ذكر ذلك
مرارا فلا فائدة في التكرار [illegible] واما نظر الى آخر يذكر القوى المذكورة تخص
الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت
متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل النوع
وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف
بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف
والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى [illegible]
فمن قوامها الى آخر قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن
الموضوع لتصرفاتها مكملة اياها تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثيرها عما
فوقها يستكمل في جوهرها بحسب استعدادها ويسمى الاول عقلا نظريا والعقل
يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر
فالشروع في العمل الاختياري يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل
في كل باب وهو ادراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او وجدانية
او ظنية تحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي
من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم
ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل
بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قوامها الى آخر وهذه

اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب ينقسم
الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل
والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة
ووسطها كما يكون للمتعلم المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي
لا يكتب ولكن يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي
حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة
يسمى عقلا بالملكة وهي عندما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية
بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية هي العلوم المكتسبة ومراتب تختلف
في تحصيلها فمنهم من يحصلها تشوقا لنفسه اليها بعثها على حركة فكرية تشاق في طلب
تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق
او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة
الاخيرة ذو قوة قدسية يسمى اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة
فيسمى عقلا بالفعل وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية
بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك
المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
في نفوس الناس تخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان
كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات
الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وبعض
نسخ الكتاب توجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو والفاء
والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة
القدسية وذلك سهو يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو
وجود الواو المذكور الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو مرتبة ايضا وبين قوله ان
كانت اقوى وهي زائدة الحقها النساخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين
وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيسمى

لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا
تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل نور الله
وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح
المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره
من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكوة بشبهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة
للنور لا على التساوي اختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل
بالملكة لانها شفافة في نفسها مستعدة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة
لكونها مستعدة لان يصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت
بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى
الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة
لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه يتزين بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه
والنار بالعقل الفعال لان المصباح يشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما
قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها
بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكر لكن العقل المستفاد هو الغاية
القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية
والحيوانية والنباتية ... لعلك الخ لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات
الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما
فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان
الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات يكون مستعينة بالفكر وهما
يتغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور

والمعاني

والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية
فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى
وغيرها فربما لا تنتهي وربما تادت ويتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى
الى المطالب واما الحدس فهو نظر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة
وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء
كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان تمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة
الاولى وبقوله تمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما
يتمثل مع المط من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانتقال
ولا امكانه الا ان الفكر المنتقل لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكر
وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق
الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية
مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط
في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المط ثم قسم الى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور
بالمط على الشعور بالاوسط والى ما يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفته
المتن على التناقض الصريح ... ولعلك الخ يريد بيان امكان وجود القوة
القدسية وتقريره ان للحدس وللفكر مراتب في التادية الى المط بحسب الكيف والكم
اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوئها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول
يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن
الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد نقصان وكمال وحد
النقصان هو ان ينبت جميع افكار تخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما
فايكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على
وجه يتمشى يشتمل على الحدود الوسطى لا تكديدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا
فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظ ... فان اشتهيت الخ يريد اثبات
العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت
اشارت ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل

لازدياد الاستبصار ولما كان المطمئنا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة
معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما
جسم واما قوة في جسم ولم يتبينا بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في
تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع
امكان ملاحظته هو عدم بالتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يتحصل بتجشم كسب
جديد كما كان في اول الامر فهنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك مكون الصورة حالة
حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان
واحدا اما القوى الجسماني فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا
لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب ان
يكون شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك
الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن
ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل
بل بالقوة فاذن هنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني
ولا نفس هو العقل الفعال فانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام
صورة فيها تذكير لما ذكره من قبل وان الصورة اذا كانت حاصلة
في القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل
ارايت الخ بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك
تقتضي تجددا ما لتلك الصورة فيجب اذن الخ نتيجة لذلك
اما في القوة الوهمية الخ اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية
ولعلها الخ اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى الحافظة
فبقي ان هنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك
واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما
قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا
جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي

بالفعل

بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها
جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة قوله واذا وقع الخ اشارة الى تخصيص بعض الصور
المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات
الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات اذ الادراكات
الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلي قوله واذا اعرضت الخ اشارة
الى حال الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المتنفضة
عن المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى
السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية
انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب
الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذاهبة يمكن بها من الاتصال
بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة
الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت
الاشارة اليها والى جوابها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم
على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاما فان كل مؤثر في شيء لا يجب
ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا هو عندهم علة لحدوث الالوان
والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على
تجريده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات
بعد الذهول عنها مشاهدة دليل ما على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها
هذا الاتصال الخ لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل
الفعال والعلة القابلية هي النفس شرط ان يحصل لها هيئة الاتصال اراد ان يشير
الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعداد بالقبول تلك الصور ولا شك
ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة
كذلك بازاء قد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل
بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى ههنا وهي الاستعداد
العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسب الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات

الاولى التى هى مبادى المعقولات الثانية والقوة التى هى الثالثة وهى المتنضية للملكة
المذكورة وانما تتم الاستعداد بهاتين النفس اللذين يجب حصول الصورة معهما
اقول هذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل لا بين
الحدس والقوة القدسية كثيرة تصرف النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية
اللتين الخ انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال فى الفصل الماضى على سبيل الاجمال
فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله فى هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان كثير تصرف
النفس فى الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو فى المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك
الصداقة اللتين فى الصورة والذاكرة على ان تدركها وتتصرف فيها بذاتها فان
النفس لا يدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفراد بل باستخدام القوة الوهمية
المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها فى المثل
وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعنى
التفكر فى الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتش
بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا
احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات فى الجزئيات هى المخصصات
للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان
تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثانى
ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلى كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
بمعنى عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد
عند التامل فيما اعرضنا عنها مخافة الاطناب وهو ان اشتهيت الآن يريد بيان
ان النفس الناطقة وبالجملة ان كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس فى
وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتحديد اولى
الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط

المذكور

المذكور واقول انه اراد فى هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا
انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت له كمالات يصدر عنها
لذاتها من غير توسط آلة وكمالات يصدر عنها بتوسط الآلات واراد فى نمط التجرد
ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك تعاد بدن مع كمالاتها الذاتية
ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع هناك
الخطبى فى البحث عن تلك الكمالات غير قصد على ما يتضح فى موضعه ولم يورد كما ذكره
الشارح هناك شيئا مما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم الخ اشارة الى تمهيد
اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى
والاول هو الحال الذى لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله
وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما
الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثانى
هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع والمحل واشار الشيخ الى هذين القسمين
بقوله الشئ غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون
بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو المحل المنقسم
الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل
المحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل
بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من
حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح
بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذات التى هى اضافة
مثلا لا يحله من حيث هو جسم بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء
فان الوحدة لا تحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هو مجموع والثانى هو المحل الذى
يحل فيه شئ من حيث هو ذلك القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه السواد او الحركة او المقدار
واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز
ان يقارنه شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل

المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم
المقارنة لا بمعنى واحد ـــ وفي المعقولات الخ لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه وهو التسلسل
كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما
قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل
فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات
غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت
متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن
ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث
هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا
الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه
بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث
هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل
جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية
ومحل المعقول الواحد محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية و
لا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله
فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي
انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس
الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض
غير منقسم بالفعل هف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في
الوهم وذلك كالجسم الذي هو منحصر الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي
هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع
ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته
فلذلك ردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق

الحق فيهما ـــ اولعلك الخ الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين
المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء
متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حاله في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين
ويجب ان يكونا متشابهين للجوع ايضا فلا يخ اما ان يكون كون كل واحد من القسمين
مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده
معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده
معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فبط من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من
القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة المشروط للشرط ويلزم من
ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الهوية بزيادة
في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث
هيئة المتشابهة لهما هف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول
جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف
والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته
حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول
بقوله ـــ انه ان كان الخ واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان لمباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي
انما يعقل بشرطين واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع
القسمة يكون مما جزآه منقسما فاقد الشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني فهو
ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من
القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي تقبل القسمة الى اجسام فبط ايضا لكون
الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل
القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة
عما يقتضيه غير ذواتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا
والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة

المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخولة في تميم معقوليتها الا بالعرض وقد وصفا
الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي بلا بتة بعدها الى
الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار قوله وكيف الخ وذلك
لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل من كفاية فان احد القسمين
ان كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة
التي فرضنا مجردة كانت منشاه بعد مهية غريبة من جهة اذا اعتبر حصوله من انضياف
احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احد سمامنه و
اختصاص بوضع لان الجزئية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهي تقتضي
وضعا ما لا محالة قوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف
واما الصورة الخ لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه
بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم والفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا
بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة
لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في
مادة او جهة لم تحل اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما
على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة
مادية يقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رشمها الحسي ورشمها الخيالي في
ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرشم هو الاثر اللاحق بالارض وهو
بالمحسوسات اولى لان الحس انما يحدث الشيء والرشم هو الختم اعني احداث النقش
الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي يختم به البياض
رشما وهو بالخيالي اولى لان صورتها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس
وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر
منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة
العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره وقوله لوضوح ان الصورة
العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز
فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست

بحالة في متحيز ليس تدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة
اخرى او الشيخ قد اورد ايضا تلك الحجة في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة
لكنه اورده على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اورده هكذا
الصور العقلية ليس بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا
الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج
وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراض المستفاد
من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار
فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه لان الهيولى انما تحصل موجودة
ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة وقوله سب ان
ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية
جسمانية والجواب عنه انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها
او لعلك الخ الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو
ان تقسيم الصور العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون
باضافة زوائد معنوية اليه فتلك الزوائد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير
مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان
وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخ اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها
الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كانت كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي
الوحداني بالفصول العرضية للصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السوداني
والبيضاني وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة بالمعنى النوعي الواحد
بالعوارض الجزئية المنضمة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون
معقولا بل يكون محسوسا انه قد يجوز الخ هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه
وهو ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة
لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق
يحلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان

فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان
والفرس بكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم
الى معقولات صنفية كالعرب والعجم بكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا
لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المتقومين نسبة
الاجزائيل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدل بانه
على تجرد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه تشككك فيه قبل
هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي
لا ينقسم كجنسه العالي اولى بان يحمله البسيط الذي استدل بانه لئلا يعرض شك من وجه
قوله انك تعلم الخ يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم
بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من
الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب
بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي
يقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا
فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء
هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول
له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له ولا شك ان
حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل
الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان المعقول
المفارقة ليس شيء فيها بالقوة على ما سيأتي فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب
ان يقول فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية
اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير
ضرورة فلذلك لم يعبر الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة
التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من
المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث
يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا ينافي

ذلك

ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس
فيدل عليها قوله ولذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء يعقل
منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور
الموضوع فقط بل علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل
شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء
كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته
فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل الخ يريد ان يبين ان كل
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول من شأنه
ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه
مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل
قوله فان كان الخ هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل
معقول قائم بذاته فلا ممتنع من حيث ذاته ان يقارنه معقول وسبب الاحتياج
الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الخ قد ثبت
فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا
بتجريده عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان
قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال فوت الشيء ومنيته اي ابليته
وقوله او شيء آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل
اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان
كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها قوله فان كانت الخ اي اذا كانت
حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها
الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول
الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم
تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما
يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره
ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته

فلذلك يعقل الغير ما يتقارن معقولا آخر
بمعقله القوة العاقلة بالتقارن للعاقل
ه م

ما يتقوم
بذاته فانه يصح
المعنى المعقول ه م

الا ان يكون ذاته متقومة
الوجود بمقارنة امور مانعة
عن ذلك من مادة او شيء آخر
ان كان ه م

حقيقة مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية لها
فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان
عقل لذاته ه م

قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون
عاقلا بالامكان وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته
لكن امكن ان يعقل غيره وبيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا يمكنه ان يعقل نفسه
لذلك الشيء وكل من امكن ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا
مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره
وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة
فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها
فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للعقل الا
المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين
في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني
بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره
بان قال انما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا
مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة
للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ
في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية
والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب في كون
ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها
في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره
فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيئا آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون
ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة
ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا ينبوي عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي
مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره
ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه

حتى

حتى تفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المط ههنا
اثبات العاقلية لكل ما فرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة
ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة
بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشيء
عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال
ومقارنة احد الحالين للآخر والا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع
عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة
وباقي الجواهر بالعكس فاذا ثبت ذلك كان توقف حصول صحة مقارنة المجرد لغيره التي
هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة
وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا
على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي
لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على
صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا
ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن
صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني محتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي
حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث
موهمية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما قررناه
فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى
تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج
لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد
لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهية ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم
لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها
من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب
عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد — ولعلك الآن قد تبين من قبل ان

قول ان الصورة المادية التي اذا حدثت في العقل زال عنها الذهن
المانع فانها لما لا تاب اليها
انها تعقل م

المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاتها معقول والمقترن بها يصير
بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوجه في
هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة له انها اذا قارنت
صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو
سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله . فوا بكت الخ
والجواب ان تلك الصور لما لم يكن في العقل مستقلة بتواتها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة
لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة مهاني شيء آخر وليس واحد من الصورتين
الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر بقوله فلو كان كل واحد منهما
قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر
فلا واحد منهما بحاصل للآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما
عاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك
الصور في خارج العقل فهادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن
كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى
الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا
قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقل فاذن
الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول
وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء
واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء
تختلف بالمهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها
بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطء بالمهية صارت بالمحلية اولى من الآخر
يقتضي اختلافهما بالمهية او عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف
مهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطء ايضا محلا لها انما هي محل للبطء
لكونه مبينة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما
في النسبة الى المحل سابقة وصفة للآخر وكيف ذلك وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر
بحسب مهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال

وبين سلمناه ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة لمحلها وللحال مهما غير مقارنتها
للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان
كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه
عاقلا والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من
صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد القسمين
اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك
لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين
وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا جوهر مستقل
بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا
مطلقا بل حكم بذلك على احد الشيئين لاختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية
والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل مهاني محلها واعترض ايضا على قوله كان
له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة
وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل
بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل سيجيء بالغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب
اعدادات لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة
الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا
داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي
للمقارنة المجردة [illegible] او لعلك الآن لما استدل بصحة مقارنة مهية الجوهر
العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة مهابقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنة
اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة
شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات
فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى
لكن لما كانت المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند
قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات
ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من

تعقل ان هذا الجوهر وان كان لا مانع من حيث
شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم
من مفارقة في قوة عاقلة بعقله

معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه موقف المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقد مر الفرق
بينهما والاشخاص انما ينفصل عن المهية النوعية بزوايد يضاف اليها ولم يذكر
الشرط اللاحق من حيث تخصيصها التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا
الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين
اورد بما جميعا قوله فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما
ان يكون لازما للمهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة
العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط
والقسم الثاني ينقسم ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما
القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة
سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون التمسك
ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد
عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فبط لان الشيء يجب ان يستعد
اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد مهيا لحصولها
اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد
للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها
منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فبط ايضا لامتناع
حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
الاستعداد قبل وجود المقارنة يقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد
بحسب المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون مجردة
عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير
ذاتها وح يسقط الشك ايضا ولنرجع الى المتن قوله ان هذا الاستعداد الخ
اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان المهية سواء
كانت في العقل او في الخارج قوله وان كانت انما يكتسبه عند الارتسام في العقل
اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن

بانفراده

بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا
مقارنة المهية لمعقول قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والثاني في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله
يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له قوله
فيكون الخ اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون جواب الشرط المذكور
في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين
فجر لذلك في تغيير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم ازيفهما وترك المتن غير مغير
قوله اولم يكن الخ اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في
قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله وهذا كالصريح يصرح بفساد القسمين المذكورين
والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة قوله فيجب الخ اشارة الى القسم
الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية قوله
بل لعل الخ اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة و
ههنا قد تم الجواب قوله وكذلك الخ وهذا جواب شك آخر تقريره ان لعل
المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا
لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يكون المهية المعقولة
عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة
العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعد
لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان
لم يكن بعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فمقوم
المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة
الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية
بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعة
الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك

فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة
اعراض لحقها لحق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعدادات
ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي
نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام
استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها بنسبة الكل
هذا ظاهر وسو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان
فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا
لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل
اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي
لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه
مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم
بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو كذا معقولا عاقلا
لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه
كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في المادیات لا يكون
من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك
ما يكون مستحقا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك
النفس وبقي الكلام في تحريكها [illegible] الخط تذكير الحركات عن النفس بنسبة
لعلكم الخ ومعناه ظاهر قوله اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات
في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل
افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء
قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها
من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اخراجات بالطبع
وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها
وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات
الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن

لولا

لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال
النفس به فسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تجذب ما يشبه بدنها
المركب بالقوة وتجعله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخ
ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقصات متداعية الى الانفكاك ولم
يكن من شان القوى الجسمانية ان يحفظها على الاقوام ابدا كما سياتي بيانه وكانت
العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دايما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص
اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزايه لبعده عن الاعتدال ولسوء عرض مزاجه فعلى سبيل
التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد
وجعلت نفس الاخر ذات قوة تحلل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يحلها
مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المنحرفة للتوليد لا محالة اقل من المقدار
الواجب لشخص كامل او في منحرفة عن شخص فعلت النفس المدبرة لها ذات قوة
نفس من المادة التي تحصلها الغاذية شيا فشيا الى المادة المنحرفة فيزيد بها مقدارها
في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن
النفوس النباتية التامة انما يكون ذات تلك قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا
ويجمع ذلك اذا كان ناقصا ويبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية
والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات
في مادة الغذاء [illegible] ليحال الى المشابهة سد البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل
الغاذية [illegible] او ليكون الخ اشارة الى غاية فعل المنمية [illegible] او ليحتال من
ذلك فضل بعد مادة ومبدا الشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة قوله وهذه
ثلثة افعال للثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود
القوى قوله اولها الغاذية الخ اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية
لتقدم فعلها على افعالها والى خواصها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب
الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد
معا محوجين الى كثرة المادة المتصدق بتحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم
لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفنا

ثم ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود
محفوظ في اخراج المتحدي في الاقطار
يتم بها الخلق ه م

وتخلفها الجاذبة للغذاء والماسكة
للجذب الى ان يهضم الهاضمة
المدبرة والدافعة للفضل ه م

فحل الانماء مقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل
المادة قوله فان الانماء غير الاسمان النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو
الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها
التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص
بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا و
الذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة المولدة للمثل الخ هذه
القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للمزاج
ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى
التي تغير الغذاء خادمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله
لكن النامية تقف اولا الغاذية في اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يحلل
لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يقف عن
ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة للتغذية الحرارة
الغريزية فيصير ما يحصل مساويا لما يتحلل وح يقف المنمية قوله ثم يقوى المولدة
ملاوة فيقف ايضا عند القرب من تمام النمو تقرع النفس للتوليد فيقوى المولدة
ملاوة اي حينا يقال اقت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا
وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء تصرف
المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة
لذلك وقفت المولدة ايضا قوله ويبقى الغاذية عاملة الى ان يعجز فتحلل الاجل
انما تحلل الاجل عند عجز عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء او انحراف المزاج
عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها
واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية
هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتها اليه بحسب ارادة
يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفوس الارضية
تصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات

مبادي

مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة هي الخيال او الوهم في
الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن
القوة المدركة وتنبعث الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملائمة في
الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق
نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار و
يسمى غضبا ومغايرة هذه القوة القوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في
القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها
الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل او الترك وهو المسمى بالارادة
والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه و
كاريا لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك
اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وبلية القوى المنبثة في مبادي الفصل
المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها تساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم
غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي
المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها ويتساوى الفعل و
الترك بالنسبة اليها قوله ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور
قوله مدعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة
ينبعث الخ اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع
فيطيع الخ اشارة الى المبادي القريبة المذكورة قوله فيطيع ذلك اشارة الى
ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلثة لهذه
القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا
عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن
ذكر انقياد الاجماع الى الشوق قوله الجسم الذي الخ يريد ان يبين كون
الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي
التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة
من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة

في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية والا لكان حركة واحدة يميل بالطبع عما
يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركة وضعا بالطبع ومن
في موضعه وتاركا لها بالطبع ومن
المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او
المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع فيكون
ذلك من الارادة لتصور غرض ما وجب
اختلاف النسبة فقد بان ان حركة
نفسانية ارادية ٥ م

لا يطلب شيئا يتركه ولا يتركه شيئا يطلبه وواحد بما يفعل كذلك لتصور غرض
موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع يتر
وبارية عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية
وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستديرة طبيعي
لا عن ميل خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة مقدمة المعنى الحسي الخ
هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي
يطلب معنى حسيا كلما زيد هذه اللقمة مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس
والارادة التي يطلب معنى كليا كلما الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة
بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير
غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى
عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى
الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس
اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والمكان ظ اشارة حركة الجسم الاول الخ
يريد ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس
الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده
وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض
لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب
طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته
لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل
لشيء آخر تحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن
الحركة ليست من الكمالات المط لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول
لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ينافض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة
الى الاول هو تاديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مط لذاتها ولما تقرر
هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات
المط لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست

لنفس الحركة وليس الاولى الخ غاية الحركة اما اين معين او كيف او كم كذلك
والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف
الحركات ممتنعة عن الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى للارادة
الا الوضع المعين الذي تطلبه بالحركة والمطلوب ان يكون حاصلا للطالب حال كونه
طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض
بفرضه الارادة ويحتاج اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل
كلي فلو مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب
ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقت الحركة المتوجهة
اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فان مط
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر
كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في
المقدمة فاذن ارادة الجسم الذي هي مبدأ حركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا
الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته
المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر
للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر
فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها
ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان
يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر
التحريك ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول
بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا
والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع
مواضع وذكر في جميعها ان هنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول
في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما
نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها ميل
ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك

النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال
هناك ثم ان كان يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
بل لها معها علاقة كالنفوس شايع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر
الرابع الكلي الخ يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة
عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية
نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب
اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاذاتين مباينين
موالاة لهما مع ما قال الشيخ من ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض
عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيقوم بها وهي يدرك المعقولات بذاتها
ويدرك الجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي
باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح
به فيما نقله غير هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الرابع الكلي
لا ينبعث منه شيء لخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه قوله لا بسبب
مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان
الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي
ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان الخ هو ازالة شك
يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذا مطلقا لا تناول غذا
بعينه وذلك لانه يتناول اي غذا وجده فارادة تلك كلية لانها نحو مراد
كلي ثم انه اذا احضر غذا ما جزئيا تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن
الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل
الغذا والحيوان انما يتخيل غذا جزئيا يتذكره كما احضر لانه لا يعقل الكليات بتجرد
ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذا الذي يذكره فيعزم
على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذا آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه

الكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذا لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على
ان كان الغذا الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك الخ لما فرغ عن بيان الحكم المذكور
ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية
وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشمل لا محالة على امتداد يمكن ان نفرض فيه حدود
جزئية يجري المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود
واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك
الجزء من المسافة التي انفصل بذلك فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء
ثم الحال لا يخ اما ان ينقطع الفعل فينقطع الارادة والحركة وتقف المتحرك اولا ينقطع
بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة
عنها فيستمر الحركة وكان استمرار الحركات لا يمنع تشخيصها ولا يقتضي كليتها كذلك
استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا
يقتضي كونها كلية قوله ولمثل هذا الخ لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية
مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال
الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية
بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب
تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن
ايضا الخ وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما
ذكر فانا نتصور رايا كليا هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال
الجميلة بذل الدرهم ثم ابتعاثا قضايا جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي
ان ابذله فينبعث من هذا القضا الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا
الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى المستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم
مرادي لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل
الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يحقق
الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على
تحصيل الفاعل اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك

بالتخصص الارادة شيء جزئي
حتى يكون والارادة الكلية
بذبها مراد كلي ولا يجب ان يتخصص
حتى بها مراد كلي

فربما قضينا قضايا كلية من مقدمات كلية فيما
يجب ان يفعل ثم ابتعثنا قضايا جزئية
ينبعث منها شوق وارادة متعينتين
حزبا من القوى الوسطى فينبعث القوة
المحركة الى حركات جزئية تصير
مرادة لاجل المراد الاول ه م

الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في
الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول
الجزئي في الخارج مبدأ الحصول في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال مبدأ الحصول في الخارج
ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا
ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي
الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف يقصدها
وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو الارادة الكلية وانه
انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك و
المسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم
معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني مشتمل على تناقض و
ايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين تناقض قوله الحركة
يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا
حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول مستبق
ثم التسلسل ان كان دفعة فهو ح وان كان السابق علة للاحق كان ايضا ح لان السابق
ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية
كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى
جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا تسلسل دفعة لان الارادة
لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع
ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد
لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يجعل في الحد الذي يريده
حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة
لا مرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة مع وصوله
الى الحد الذي يريده تعني تلك الارادة وتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا
لوجود ارادة تحدث مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول يتاخر عنها
فيستمر الحركات والارادات استمرارا شيئا غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد

والسابق

والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها
وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال فاذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم
لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه
النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة
الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية
يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير
ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان
جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه
تخصصت الحركة بسببه واشعرت اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته
الى الكل سواء شيء خاص يتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القاهرة بانفرادها
يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر منه حادث الا عند حدوث استعداد
في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال وان سلمنا ذلك ولكنه لا يستقيم
على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا
يدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا يحرك والجواب على مذهب المشائين
ان النفس الجسمانية يدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو
التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية يدرك العقل بذاتها و
يحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يحل بما مر

وتنبيه اما الشيء الذي تشوقه الجرم الاول في حركة الارادية فهو عدمها
بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب لشيء
ان يكون للطالب اول واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما
بالتخيل الشيء الخ قد ذكر هنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول
وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر
فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا
الخط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا

على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر
الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على
وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان يعلم ان المتحرك لارادي
لا يتحرك الا لطلب شيء يريد وجوده اولى من عدمه وهو غرض مشعور به على الاجمال
ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا بين الافعال
النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور
باولوية المط على يتم على وجوه فانه قد يكون حسيا وقد يكون ظنيا وقد يكون
تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم
فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون باشالنا وبين
غايات كل واحد ثم اجاب عن شبههم وهو ان العابث والساهي والنائم لو
فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تحل الغاية والمشعور به
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها
جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على
عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب
ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحنا •
والحمد لواهب العقل ومبدع الكل النمط الرابع في الوجود وعلله
الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود
المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها بل انما
يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود
وعلله نبه انه قد يغلب الى اوهام الناس الخ يريد التنبيه على فساد قول
من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة وما يجري مجراهم ممن يدعي
لقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات
فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره فرض وجود
مع عكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون
وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يختص بمكان او

وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح
لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني
وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود
الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي
مجردة عن الغواشي الغريبة من الوضع والاين والكم والكيف مثلا كالانسان
من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان
محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج
والا فلا يكون هذه الاشخاص انسانا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس
بمع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وح يمتنع ان يكون مقولا على انسان
لا يكون في ذلك الاين ولا ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف
وان لم يكن محسوسا فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان
الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول
هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او
واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك
فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة
بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر
واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل
لا في الخارج والمط اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق
بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ
مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما
مرت الاشارة اليها وهو يستبهم ولعل قائلا منهم الخ هذا الوهم هو ان يقال الكم
قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله
اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس والشيخ لم يشتغل
بايصال الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا عن
المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة

معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان ـــــ انه لو كان الخ لما نبه على ان
في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي
يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا
ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور
المدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظ واما طبايعها فليست بمدركة باحد
اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقها هذه فان ثبت وجود
اشيا خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي ادلى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة
ـــــ كل حق الخ الحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به دو
الحقيقة وهو بمعنى المصدر بدل الاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا
ومنها الوجود الدايم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشي الخارج
اذا كان مطابقا للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار
نسبة الامر اليه والمراد هنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود
غير محسوس انما كان هو اثبات مبدا للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود
في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة
عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو موجود غير قابل للاشارة الحسية صرح
بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف
لا يكون كذلك وهذا الكلام تصريح بالمقصود من ما مضى ولذلك سماه تذنيبا
والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدا الاول بساير الحقايق في ذلك على وجه
التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على
كل حقيقة بما اي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن
حكم ثبت على كل حقيقة ـــــ الشي قد يكون معلولا الخ يريد ان يشير الى
العلل وهي اما علل لمهية الشي او علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشي بالقوة
وهو المادة والى ما يكون به الشي بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما
يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم
الى ما يكون علة هو الايجاد نفسه او كونه علة الايجاد بان يكون الايجاد

لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا
من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من
العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه مورد العلل والمعلولات
لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشي قد يكون معلولا الى قوله
كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل المهية وانما قال كانهما علتاه و
لم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانكم والمادة والصورة
يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس
وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في
الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما
من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر
على الفاعل والغاية لحصول مقصوده منهما بهما ولم يذكر الموضوع واورد لفظة
قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او
الغاية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول
اعلم انك الخ يريد الفرق بين ذات الشي ووجوده في الاعيان
كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا الفرق بين علل يفتقر الشي اليها
في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج و
العقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض
هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشي في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية
كالجنس والفصل وبين ساير العلل اعني الاربع المذكورة ـــــ العلة الموجدة الخ
لما ذكر العلل وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على
البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل و
الغاية بساير العلوم وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات
ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم

الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده
والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا
القسم اذ لم يكن له علل المهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة
والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة
الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال
الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض
تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم و
مادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة
بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب
فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما
والعلة الغائية الخ مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات
ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد
مقارنة لوجود المعلول بمهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني يوجد متأخرة بوجودها
عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها
فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة
انما يكون هي مهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي
علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهية الغاية
يكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك وقول
الشيخ واما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي يحدث بالفعل لصير
البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال
الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة
للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب
ان الطبيعة ما لم يتميز لذاتها شيئا كاين ما مثلا لا يتحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء

فكون ذلك الشيء مقتضيا لها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها
لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى الخ
العلة لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة
لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية
لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي
علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة مما علتان لتحقق اي معلول كان
في الوجود كل وجود اذا التفت اليه الخ يريد قسمة الموجود الى الواجب
لذاته والممكن لذاته والفاظ قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته و
القيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء
الله تعالى ما حقق في نفس الامكان الخ يريد بيان ان الممكن لا يوجد
الا لعلة فنقول وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون موجودة الى
غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن
الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني
وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة
الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبة الى ان
الحق هو القسم الاول اما تمة ذلك الخ يريد اثبات واجب الوجود
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب
واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب
او يدور او يتسلسل والاول هو المطلوب والثاني باطل لانه المط ولا
الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب اخر نذكره فيما بعد بذكر الثالث واراد ان
يبين لزوم المطاردة فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شيء خارج عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان
عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول
في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان
الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة

وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا
هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على
المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك
عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فلو حصل
التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ يتامل
فيه هنا اذ كان في عزمه ان يذكر هاهنا في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذ
لفظية وهو ان اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان مج لانه استناد الى معدوم
فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول
بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمان
يكون في احد هما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه ولكان استناد
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هذا المعنى واما الاعتراض المشهور
وهو ان اطلاق الجملة على ما يتناهى لا يصح فلفظي ينبغي ان لا يلتفت في الابحاث
المعنوية الى امثاله قوله كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي علة
خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة
الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فحمل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء
كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج
الى شيء خارج وذلك لانها الخ وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين
احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان يقتضي علة منقسم الى ثلثة اقسام
لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها
واما ان يقتضي الخ بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به
الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل
لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس
بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان
يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني

ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر مبدأ
فعل او استعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقصات والحاصل في الاول
هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع
شيء ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بالاحاد
والجملة والكل شيء واحد قوله واما ان يقتضي علة الخ هو بيان فساد القسم
الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى
لان كل بعض نفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية
قوله واما ان يقتضي علة الخ ومعناه وفساد الاقسام المذكورة دل على
صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة الخ لما ثبت ان كل جملة معلولات نفرض
فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك
الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف
نفرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير
محتاج اليها مع ان بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال
الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما تبين بان يقال
بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا العلة وكل ما ليس بعلة
لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو
كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها
والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك
العلة يجب ان يكون علة ايضا لاحادها لانفرادها كما قدمناه كل جملة الخ
قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت
متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة
عنها فذكر هنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت
واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة الخ لما فرغ من بيان المقدمات انها لا تنتج

الملط فذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا
يخ اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول
يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها في طرف لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك
الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من
سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف
فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة
تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو الملط وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ
تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم
منه الملط ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان
المذكور متنا ولا له لم يفرد الشيخ له قسما اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء الخ
هذه قسمة تحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف
بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار العقلي
والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية
وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة
في امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما يختلف به والثاني
ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخ اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا
القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من
الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو ح لا يمتنع كون
الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في
الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا لكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق
لو جاز التكثر لكان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه ذلك
وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن التسمية بالاعتبار المذكور فيه واما العرو
كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الوجود
عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين
بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المفروضة لهذا وذلك

عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما
وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق اشارة
قد يجوز ان يكون الخ هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء
سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية للزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما في الفصل
سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطق سببا للتعجب ومثال كون صفة ما في
الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى كون المتعجب سببا للضاحكية ومثال كون ما في العرض
سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا والفرق
بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب
الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من
الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل
الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظاهرا بسببه ان عقول العقلاء وافهام
الحكماء بارها مضطربة وذلك لانه استدل على الوجود لا يقع على الموجودات
بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء
واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان
قد حكم بان وجود الواجب ايضا عارضا لماهيته غير موجودة تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون
ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب
ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الحمل بمعنى الوقوع
بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك
اللفظي ووقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع
الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل
على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار اما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا
ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف
كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع جميع هذه الاختلافات فانه

يقع على العلة والمعلول بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها
وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن
بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون
ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزءها بل انما يكون عارضا
خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على
السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان
بين طرفي التضاد والواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي
لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها
بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجود تلك الماهيات اعني انه ايضا
يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا
الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء
ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها التي وجود الواجب ووجودات الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد وانما اوردنا هذه الشبهة مفصلة
واشير الى وجوه انحلالاتها اقول فمن شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية
الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما
عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي
الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب
منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته تامر
واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار
الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد
الحياة واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف
ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان
المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم

العروض

العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرنا
اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها
يدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده
لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك
في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة
فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا يدركها هو وجوده
الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود
الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات
وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب
من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة و
كون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده
الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية
التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا
جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب
ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف
لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية
يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك في
ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية
في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني
العروض للماهية والاعراض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية
يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض
على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود
على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون التالي
في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة
ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا

ان التقدم هو التاثير لكن الماهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون
كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها
ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون
فاعلة له من غير تقدم الوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا
في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية موجودة
والماهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون
في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من
شانها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
عدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع
القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند
وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها
وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقتران بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن
وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة
من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار
الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء
فان انفكاكها عن الوجود وهي هي فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا
يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا فساد الراي
الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب
غير متعلقة بمتن الكتاب في الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي
هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال
اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفائه اشارة واجب الوجود
المتعين هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره
ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره ولان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج

وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون مولكونه واجب
الوجود لا غير او لا يكون كذلك بل يكون له من غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول
فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير المتعين وهو المط واليه اشار الشيخ بقوله ان كان
تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان
يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخ من ان
يكون لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة
المذكورة وكلها ح والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود
لازما لتعينه المعلول لغيره ح لان التعين اما ان يكون موهبة او صفة لازمة للماهية وعلى
التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او
بسبب صفة اخرى وقد تقدم بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله ان
كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك ح
واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزؤه علة او معلولا
مساويا للازم او لجزئه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما
للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فاما القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين
يكون معلولا وهو ح ثم بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا
لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي
الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى
القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله
وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا ح لانه يقتضي كون
الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله
فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو
طبيعة خاصة وح لا يخ اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك

التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين
الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث موطبيعة لا عامة ولا خاصة قد تخصصت بتعين ذلك التعين
المعلول وهو ح لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المختص معلولا بعلة ذلك
التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به بهيئة واحدا فتلك العلة
علة لخصوصية ماهذاته يجب وجوده وهذا ح ولفظ ذلك اشارة الى ما يتعين به
المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما يتعين
به بهيئة الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور
علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث موطبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو ح
لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار
بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلا منافي ذلك وبقي من الاقسام
الاربعة قسم واحد وهو ان يكون تعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه
معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام الاربعة ح ولما تبين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من
القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو
المط والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود الى قوله فلا واجب وجود غيره
احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم
يكن بعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا
له واورد قوله لانه ان كان الواجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب
الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك ح قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابعة الاقسام
وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم افساد الاقسام الثلثة الاخيرة وصح
القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يتعين به عارضا الى قوله وكلا منا
في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله

وباقي

وباقي الاقسام ح ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه
والله اعلم والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب
الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او
كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما
سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق ان
الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت
والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا لا يغني نافع ولا ضار لان الشيخ
لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي
واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بتعيناتها من حيث هي
واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية
لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غير الاولى لان تعينات
الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك في شيء ومن حيث يشترك في شيء
فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة
بتعين آخر لا يشفي ايضا لان الطبائع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس
والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصح لان
يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها يصير
عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو
كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كافيا هذا الفاضل بل كان سببا
عدميا وامثال هذه الاعدام يصح لان يكون فضولا فضلا عن ان يكون عوارض
والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثناء
ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود و
يباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود المغير العارض للماهية مباين
الوجود العارض للماهيات بالعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه
الا في العبارة على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة

عليه كما نطقت [illegible] فاعلم من هذا الخ قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان
الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان يتعدد
اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة
تاثير تلك العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية
لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره
بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على
ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة
في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر التشخص
المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذ تبين هنا ان
النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان
واجب الوجود ليس بمادي اتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص
واما ما اعترض بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة
المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل والجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا
للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر
لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل كثرة
فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات
بامر عارض انما يتكثر بهيئتها ولا على كل اشياء متماثلة في امر ذاتي فان المتماثلات
بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد
في الخارج غير مختلطة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض
الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة
قد حصل من هذا الخ هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان
التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات بقوله على
كثرة لو اتسم الخ يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود
على وجه كلي سيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون

عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن اجزاء اصل تتقدم المركب
كالعناصر للمركبات كمثبتة السرير وجزء آخر لاحقة فيحصل المركب مع لحوق كصورة السرير
لا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية
كالمتصل الى اجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد
يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي
ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء
ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو اتسم من شيئين او اشياء
ليس ولا واحد منهما بواجب الوجود ثم حصل منهما واجب الوجود كالمركب من العناصر
البسيطة او كان واجب الوجود ذاتية اخرى غير الوجود والواجب اتصفت تلك
الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصادرة
بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منهما كالشيئين
او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا
ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل
الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى
شيء بالقوة واذا حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من
الاجزاء او كل واحد منهما متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات قد تتقدم
بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فعلى ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل
لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة الافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الاستغناء عن
السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجيب بان الواجب من اجزاء ذلك
المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا وذلك الجزء يكون غير مركب
قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها
واقول المط هنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد فالقول
بانه مبني عليه لا يخ من تعسف ما وذلك ظ [illegible] كل ما لا يدخل الخ الداخل في مفهوم
ذات الشيء اما جزء ماهية بالقياس الى ماهية واما تمام ماهية بالقياس الى اشخاصها
على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهية

بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهية او تمام
مهية فالوجود غير مقوم له في مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا للذات على ما
بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود
داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم مهيته ي انيته نسبة كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب لا بذاته
الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينتهي الى ما يتعلق وجوده به فقط و
هو معلولاته اعني كالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض
الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه
ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم الخ والمقصود بيان ان كل
جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم كما سبق قوله
وايضا وكل جسم الخ وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد
جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه
ان اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما فرت الاشارة اليه فتجد لكل
جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناص
لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسما آخر
من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما
وهي ان كل ما تجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل
متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا الخ يريد نفي التركيب بحسب المهية عن
الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في مهيته لان مهيته ما هو ليس بالوجود
بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز
عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود وواجب
يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بمهية شيء ولا جزء من مهية

شيء بل طارئ على الاشياء التي لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها
في الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى
فصل ولا عرض بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما
بالفصول او بالاعراض اما عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات
الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها
وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات
بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر يشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو
ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا
ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا
الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى
شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن محقق آخر مثله قوله فذاته
ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل
الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا
انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود ففي الحد المقتضي لذلك عنه
ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود وغير مركبة من الاجناس
والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات
وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكره في المنطق ولم يرد عليه شيئا
وواجب الوجود ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل
تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام
الحد وربما طن الخ هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له
وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارته ظاهرة الضد يقال الخ
وهو غني عن الشرح الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد
له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي الند المثل والنظير والباقي ظاهر

الاول معقول الذات الخ يريد اثبات العلم لواجب الوجود بحال
الاول معقول الذات لانه غير مادي قايم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم
وقد مر تفسير القيوم بري عن العلايق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهدة اي
عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر
عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك
فيه من درك فاصلاحه عليه ومن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد والوجوه
وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يحل الذات بحال زايدة عن المشخصات
والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي ظ وقد احاله
على ما بين في النمط الثالث تامل كيف الخ المتكلمون يستدلون بحدوث
الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته
واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وباتساع
اتصال الحركات لا الى نهاية على وجود محرك اولي غير متحرك ثم يستدلون من
ذلك على وجوده مبدا اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب
او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على
صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر
الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى
البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال
بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمعلول علة لم يعرف بها كما تبين
في علم البرهان ثم حصل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة
الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد الحق
على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كانت طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين
فان الصديق هو ملازم الصدق والله سبحانه اعلم النمط الخامس
في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول
من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه

فيما بعد

فيما بعد قوله انه يسبق الى الاوهام العامة ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا
بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل
ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون
انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجودا كما نشاهده من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما
احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى العدم حتى كان بذلك
فاعلا فاذا فقد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يحتاج بعد ذلك الى الوجود من
العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود
لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن
نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون ان
احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد
وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط
فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل
اهل التميز منهم على ذلك شيآن احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل
كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه على وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل
بعد وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه
محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك
ومنه فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى
تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك
استدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح انما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون
لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقايه
الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية فوجدها الفاعل فيه كالعرض

المسمى بالتبعا عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهو لا ريب ان لم
يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده
فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك
وقوله لان العالم عنده انما احتاج الى الباري الى قوله حتى تحتاج الى الفاعل اشارة
الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو
موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني [illegible] يجب عليهم الا
لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول
او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود
بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج
ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى
المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم
بسبب شيء للتخفيف قوله فنقول الخ معناه انا نعبر عن معنى المحدث بالمفعول
سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث
مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول
محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص
مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد
يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة
يقابله المحدث بالآلة من وجه وسوط ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك
ان بعض المتكلمين يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث
اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه
حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما يتقابلان من وجه والحدوث
بهما ظ والمقصود بيان ان المفعول مثلا لو كان مساويا للمحدث بالاختيار
او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق

والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمل الشيخ ههنا على انه مساو
للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه
مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص مصيب وان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل
ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه
مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا
البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما كريرا وكون الثاني
تناقضا ويصرحون به فلا معنى للزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم
لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة الاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في
امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس
هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقنع الشيخ على احد الفاظ الفعل
والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا بينها
على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك
المعنى مجردا او الايجاد والصنع كلهما اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك
المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل
اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو
الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن
نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق
معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا الماء
فاعل التبريد ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره
فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر

وعيسان قال الله كونا فكانتا فعولان بالابدان ما يفعل الخمر

وامثال ذلك فانها
اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فالمانع
ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز

يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة
فسروا الفعل باحداث شيء فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله فان كان
مفهوم الفعل الخ لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم
عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض
المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع
في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد
العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم
ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها
اوصاف يجب لها لذواتها لا بشيء آخر فيبقى ان يكون المتعلق بالفاعل
هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن
هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني
وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
انما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا يجب اما لتعيين الشيء المحتاج
الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على
الاول اولى وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين
هو الحدوث وهو ظ لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن
الايجاد والمتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عنه الاحتياج فلو كان الحدوث
علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها ولكنها
غير متعلقة بالمتن واشار فالآن لنعتبر الآن يريد ان يبين ان الوجود
المتقدم اما لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره متعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم
فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين
المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره
دائما فاذن الواجب بالغير يشمل هذين التعيين من حيث المفهوم الا ان يمنع
شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث
المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه جملة صغرى قياس وكبراه

ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون
للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص
بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص والما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق
بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب
الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا
بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته
مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب
الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق
بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده
فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة
التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما
لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست
خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب
واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما
اليه حاجة وذلك لانه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو
وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة في الحدوث ام لا والدائم بل يفتقر الى مؤثر ام لا فهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم وغير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون
مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة
الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فلا يصح لان
منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه
يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر الفصل واعترف
به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فيحقق في الفصل السالف

انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل
ما هو اذا لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل
في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك
فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالكلية ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب
بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم يتعلق بالغير في وجوده
ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام
الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان
المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضاعة كما صرح
به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم
بل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدوام
وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فان الدائم ان كان واجبا بغيره كان
مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف
ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه
ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما
دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على
ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون
الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا
كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير
تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين بادروا صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب
كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار
ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون
مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وسيوضح بما ذكروه اولا فظهر انهم ما
نفوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل نفوا الاختيار على الحدوث واما اللزوم
بنفي العلة والمعلول فليس يمتنع عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون

بذلك

بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول
قدماء ثانية سموها صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة
وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا من التصريح
به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول
مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن
فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون
فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوا الى فاعل ازلي تام في الفاعلية
وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية
حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا
الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من
ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه ثم قال الحادث الخ يريد بيان ان
كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان
الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون
بعديته هذه مضافة الى قبلية فقد زالت فلم قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد
على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبل يزول قبليته عند
تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل
فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك
شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز
ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته
فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر
ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في
الخط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان

بعد ما لم يكن لم يقبل لم يكن فليس كل قبلية الواحد التي
هي على الاثنين التي هي يكون لها هو قبل
وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبليته قبل
لا يثبت مع البعد وليس كل القبلية
بعدية بعد قبليته باطلة وليس كل ذات
هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات
الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد هو شيء آخر لا يزال
فيتجدد ويتصرم على الاتصال الذي يوازي
الحركات في المقادير لان تألف من تتسلسل
الحركات في المقادير

كل حادث يسبق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الحط وهذا
ما في الكتاب اعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي المهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا
الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه
والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات وانما اورده ههنا لاحتياج
اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود
الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء
الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء
قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان
ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس
بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء
آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان
بهما لان تصور ما لا يمكن الا مع تصور الزمان ويتميز بهما عن سائر اقسام القبلية و
البعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا تمييزا حقيقيا لان المع يجري مجرى
في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى ذلك
والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا يوجدان الا في العقول
لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف
يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما
الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم
على وجود زمان يقارنه واذ قد تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل
الشارح بان هذه القبليات لو كان موجودة في الخارج لكانت القبلية
الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في
الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما من
القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري
فصح تعلقه في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم
سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا تتم ذلك بل

منقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان
يوجدا وقد قيل انهما لا يوجدان معا صح وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب
ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع
ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم
بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح
لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم اشتغل بالمعارضة فقال
سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده
فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان منقض
لذاته فلذلك اتصفت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يتصف
القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية في المهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر
وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بمهية فيكون الزمان غير متصل بذاته
بل مركبا من آنات الثاني تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين
من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث
هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان
معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع
الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية ايضا فانه عارضه لهما
مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه
الامس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان امس فلفظ مشعر بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون
للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان
ووقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له مهية غير اتصال الآنات
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم

ولا تأخر قبل الجزئية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان
للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو
حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين واما ماله حقيقة غير عدم الا
ستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما
له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره
فانا اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لانه بين
مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران
معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فحقيقة ما هو في الزمان للزمان غير
المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاول يقتضي نسبة
واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين
يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى
الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ... ولان
التجدد لا يريد بيان مهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين
نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال
لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض
لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير
موجب لكل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق
الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب
كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق
بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول لان الحركات
المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما بينا
في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية
الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن
النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه مهيته وعند تبيينها صرح

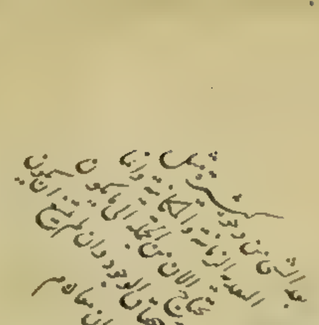
بتبعيته فقال فهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المساوقة بل
من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان
الحركة يزيد بزيادة المسافة وينقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة يزيد
بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا
بوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة يجري تجزي المسافة ويصير بعضها
متقدمة وبعضها متأخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر
منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من
جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا
وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر
وانما يوجد فيها المتقدم بما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر بما يكون منها
في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر كما يوجد
المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون للمتأخر والمتقدم في الحركة خاصية لحقتهما من
جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة
باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة
تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او
المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل
في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا
التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة ... كل
حادث الخ يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان
كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول ح فالثاني
حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر
عليه لان السبب في كون الخ غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في
كون غير الخ مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه
ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن
كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا

بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان
يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو
امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك
الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع
موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس
الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقريره
في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض
كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى
وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورة
موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال المادة
يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه
الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وموحلها واما الامكان بالقياس
الى وجود بالذات فيكون للشئ بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك
الشئ مايوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد
او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع
حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك
بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل
هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا
محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ
فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث جوهريته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان موجودا حقيقة ذلك الجوهر واذا
لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هف ولما تبين ان يكون
مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود
وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون

اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة
فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه
الوجودات في مواد بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع
خروج الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك و
اما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها بين
الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد فهو الموصوف بالامكان ماهيات كثيرة
مختلفة هي موجودات العالم بانفسها بهذه الاختلافات احوال للموصوفات
في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد هنا
وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل وجوده فهو صرف فلا يصح الحكم عليه
بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف صح بانه مقدور للقادر وذلك
يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها
غياهر فاخبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول ح لكونه
وصفا لغيره والثاني ح لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب
عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي فمن حيث تعلقه
بالشئ الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج
له امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في القدم لا
يقال وجود شئ في العقل دون الخارج جهل هو وجود صورة في الذهن على انها
صورة لوجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا وجود في العقل
على انها صورة شئ في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام
الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة
من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه
لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا في غيره
لان نعت الشئ لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجوده

حال فی موضوعه فان معناه کون ذلک الشیء فی موضوعه بالقوة وهی صفة
للموضوع من حیث هو فیه وصفة للشیء من حیث هو بالقیاس الیه فبالاعتبار
الاول یکون کعرض فی موضوع وبالاعتبار الثانی یکون کاضافة المضاف الیه
ولما لم یکن وجود مثل هذا الشیء الا فی غیره لم یمتنع ان یقوم امکانه ایضا بذلک
الغیر واما قوله لما کان الامکان صفة اضافیة مستدعیة لوجود المتضایفین فهو
ایضا یتحقق بعد ثبوت الماهیة والوجود ویلزم منه تقدم الوجود علی الامکان
فالجواب انه من حیث کونه صفة اضافیة انما یتحقق عند ثبوت المتضایفین
ولکن یکفیه ثبوتهما فی العقل ولا یجب من ذلک تقدمهما علیه فی الخارج لکنه
من حیث تعلق معروضیه الثابتین فی العقل بامر وجودی فی الخارج یستدعی
لا محالة موضوعا موجودا فی الخارج کما یقتضی فی التقدم بعینه واما قوله الحکم بکون
الامکان متعلقا بموضوع او مادة مخصوص بالعقول والنفوس المفارقة
والهیولی فانها ممکنة مع انها غیر متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من
الفرق بین الامکانین عند تعلقهما بما فی الخارج وان امکان مثل هذه الاشیاء
صفة لهیاتها المجردة عن الوجود والعدم فی العقل وهی من حیث ثبوتها فی العقل
موضوع والامکان بهذا الاعتبار کعرض فی موضوع وهو ایضا صفة لوجودها
ویکون بهذا الاعتبار کاضافة المضاف الیه واما قوله لو قیل الشیء لا یحدث
الا اذا صار وجوده اولی ولا یصیر اولی الا اذا کان له مادة قلنا المقدمتان
ممنوعتان اما الصغری فلان الاولویة لو حصلت حالة الحدوث لکان الکلام
فی حصولها کالکلام فی حدوث الحادث ویتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل
الحدوث فوجود الحادث موقوف اما علی وجودها او علی عدمها والاول
یقتضی وجود الحادث معها لا بعدها والثانی یقتضی وجود الحادث قبلها کما
اقتضی واما الکبری فلما مر فالجواب عنه ان الشیء لا یحدث الا اذا صار وجوده
واجبا فضلا عن الاولویة وانما یحدث مع تحقق وجوبه غیر متاخر عنه ولا متقدم
علیه ووجوبه انما یتحقق بان یتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلک
الاستتمام بشرائط یستحقها الحرکة المتصلة التی لا اول لها الموجودة فی الجسم

الابداعی



الابداعی علی ما یشتمل العلم الالهی علی بیانه تنبیه الشیء قد یکون آخر یریدا اثبات
الحدوث الذاتی للممکنات ولما کان تحقق الحدوث الذاتی مبنیا علی تحقیق التاخر
الذاتی لان الحدوث هو کون وجود الشیء متاخرا عن لا وجوده ینقسم الی زمانی
وذاتی لانقسام التاخر الیهما قدم الشیخ تحقیق معنی التاخر الذاتی علی اثبات الحدوث
الذاتی واعلم ان تاخر الشیء عن غیره یقال بحسب معان علی ما حقق فی التعلیقات الاول
احدها بالزمان والثانی بالمرتبة او الوضع الذی یکون التاخر المکانی صنفا منه والثالث
بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولیة والاخیران یشترکان فی معنی واحد
وهو التاخر بالذات والمعنی المشترک هو ان یکون الشیء محتاجا الی آخر فی تحققه ولا یکون
ذلک الآخر محتاجا الی ذلک الشیء فالمحتاج هو المتاخر بالذات ثم لا یخ اما ان
یکون المحتاج الیه مع ذلک هو الذی بانفراده یفید وجود المحتاج اولا یکون المحتاج
بالاعتبار الاول متاخرا بالمعلولیة وهو کحرکة المفتاح بالقیاس الی حرکة الید و
بالاعتبار الثانی متاخرا بالطبع وهو کالکثیر بالقیاس الی الواحد وکالمشروط بالقیاس
الی الشرط والمتاخر بالمعلولیة لا ینفک عن المتقدم بالعلیة فی الزمان ویرتفع کل
واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول یکون تابعا ومعلولا ولا ارتفاع
العلة من غیر انعکاس والمتاخر بالطبع یستلزم المتقدم فی الوجود من غیر انعکاس
فان المتقدم یمکن ان یوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا یمکن ان یوجد الا مع المتقدم
وربما یقال للمعنی المشترک تاخر بالطبع ویخص التاخر بالمعلولیة باسم التاخر بالذات
والشیخ استعملها فی قاطیغوریاس الشفا کذلک وذلک انه قال عند ذکر المتقدم
بالعلیة وان کان یقال المتقدم بالطبع علی المتقدم بالعلیة والذات اما فی الکتاب
فقد سمی المشترک تاخرا بالذات والدلیل علیه انه تمثل بحرکة الید والمفتاح وهو
تاخر بالمعلولیة الذی هو احد قسمیه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صریحا علی القسم
الآخر وهو تاخر ما للشیء بحسب غیره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بحسب الطبع لا
بالمعلولیة وهذا التاخر عنی الذاتی بالمعنی المشترک هو تاخر حقیقی وما سواه فلیس
بحقیقی لان المتاخر بالزمان او بالرتبة وبالوضع او بالشرف یمکن ان یصیر بالفرض
متقدما وهو سر لان المقتضی لتاخره هو ذاته لا غیره ولهذا خصه الشیخ بانه الذی

يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان
مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بل يمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان
العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في
الزمان معا ـــــ وذلك اذا كان الخ وهو بيان المتاخر بالذات بتقريره في
بعض اقسامه ومعناه ان المتاخر يكون اذا كان وجوده بنا يعني المتاخر كالمعلول
مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق
المتاخر الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما
المتقدم فليس بتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن
المتاخر وليس يصل الى المتقدم من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل
الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول
ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ادري هذا التفسير مطابقا للالفاظ
الكتاب ـــــ وهذا مثال الخ وهذا ايراد المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح
واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة
على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر
في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد
من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة
بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره نسبه
الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود
معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل
الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الذاتي فان الجمهور يظنون ان وجود
التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم ـــــ ثم انت تعلم الخ لما فرغ
عن بيان معنى المتاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي لكل ممكن
وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون
قبل بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع

ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال
التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير
الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل
فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني الوجود عن الاعتبارين
لا يكون الا في العقل فالحال التي له مجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود
ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه
او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود
من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان يستحق اللاوجود هو الممتنع فاذن
وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال في قول
الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد
بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او
اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته
فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا
ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخ من ان يعتبر اما مع
وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم
يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فالانفراد
انفرادها هي كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها
يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ
او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان
لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان العقل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام
كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان
تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
وجود المعلول الخ يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر
ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى

ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج
عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور
فان هاتين الحركتين لا يحصل موجودة الا باحدهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية
التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي في نوع
هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة
بما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها
قسمة وهو ان يقال تلك الامور اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا
ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط
بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها
كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها
كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت
حاجة الآدمي الى الصيفي اي حاجة محتد الاديم وهو منسوب الى جميع الادم
والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا
على ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال واما
آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان هنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون
العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون لولاه
وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجف
في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجف وهو اللباس الغيم السماء وهو ضد الصحو
وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون
جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة
بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلم
بالمنع عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو
عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون
علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود
معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم من علته التامة اذا كان

ذلك

ذلك المفهوم مركبا في الفعل قوله وعدم المعلول الخ لما ذكر الامور التي بها علية
العلة وهي ما يتعلق بوجود المعلول علتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من
تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات
العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن الخ اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم
يكن مولدا له علة تامة بل محتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف
على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا
او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون الخ اي اذا
جاز ان يكون علة تامة موجودة للاول لوجوده ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء
لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال فلما معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال
لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده
هنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا
القطع بوجود علة هكذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة
او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هنا على
الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام هنا بالسرمد لان
الاصطلاح جاء وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات
الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها
الى بعض ثم اومأ الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ
المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي
بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث الابداع الخ
هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح الغريب من استعمال الجمهور
وما يتقدم عليه تقدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف
وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه
وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف

تيسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه
عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملناهما
في صدر الخطبة قوله فالابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث ٥
التكوين ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء
وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان
المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع
كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان
على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في
هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة
كل شيء لم يكن الخ المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي
وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان
قد يمكن للعقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما
يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على
الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في
هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجح عن تلك العلة اما ان
يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه
فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جدعا اي جديدا وحدثا ولا
يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه
ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو خ فاذن صدور المعلول مع الترجح
عن السبب الاول واجب وهو المط وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب كما
كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة
معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم
مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب
في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار
انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب مفهوم

ان علة آخر يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجد من حيث هو واحد الاشياء
واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال
مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آخر مفهومه بحيث يجب عنه ب اي عليته
لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض ليس
شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه
واحدا هف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال ولذلك
الشيئان اما ان يكون من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا
من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض
النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد
منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية ذلك
اللازم هي بعينها حيثية استلزام ذلك المقوم فيلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام
غير خارج عن ذاته والا يعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب
اما في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده تفرق له والاول
كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب
التكثر الذاتي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في
الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط فهو منقسم واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم
الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود
او لا يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد
يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر
للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه وانتفاء
تلك الاشياء وقبول تلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان
الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا و
الجواب عنه ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء

امور لا يحق عنه وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد
بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتعدد بها حتى يلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بخ
وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه متقدمان ولا يكفي
فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف
وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف
المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث
ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور
الشيء عن الشيء ام يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع
المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور ايضا لا يحق الا بعد تحقق شيء يصدر
عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة
والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر
عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعنى ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر
مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة قال قوم الخ يريد
بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقد بها وحدة
وان يبنيه على ما هو الحق عنده منها فاول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو
موجود لنفسه واجب لذاته هو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر
من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه
غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيئاتها
وصورها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو
الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكير ما قرر من
شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب

الحد والهيئة ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات
ولا الى هيئة ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد
على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانها غنية عن غيرها
بقوله تعالى لا احب الآفلين قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية
الكواكب لافولها فان الامكان اقول اما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة
والى قائلين بانها ليست بواجبة واما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب
الى انها هيولى مجردة عن الصورة كثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء
اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة
بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد مائي او بخاري او
هوائي او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة
معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون
بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر
الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة
وهم الحرانيون الذين قالوا بان المبادي ثلث هيولى وزمان وخلاء ونفس والآ
واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم
الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشرير يعبرون عنهما تارة بيزدان و
اهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد عليهم بتذكير البرهان على ان واجب
الوجود واحد ومنهم من وافق الخ لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين
بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم
على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم
سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر الملليين والثانية الى ان بعض ما عداه
غير مسبوق بالعدم الا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب
الوجود لم يزل غير موجد بشيء ثم ابتدأ وايجاد العالم بارادة واحتجوا على ذلك
بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا الى اول كما ذهب اليه الحكماء

وموبط لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد
منها موجود فاذن يكون لها لانهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار ينافي
يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة لآحادها معا في الوجود فانها في
حكم ذلك غالبا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار
الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع
وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لانهاية له من
الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه
الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها
ما لانهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى
يمتنع ان يزداد وينقص واشار الى هذه بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد
تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لانهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا
العلة يخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات
التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه
الى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل
او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصص وبالجملة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبته
بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق
فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث بوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل
وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصصه
على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة يعود الى العالم
وفرقة قالوا بتخصصه بذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي
القسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص
خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت و
لا بشيء آخر غير الفاعل وهؤلاء يسمون عاينعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب
استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه

على

على الآخر من غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان بحضرة الماء في انائين متساويين
النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة ويعد ذلك من الامثلة المشهورة
وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه ويعدهم من المتكلمين المتاخرين و
اشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله لا يسال عن لم و
ختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء وبازاء هؤلاء قوم الخ لما فرغ عن
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان ذات
الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي
قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب له
ان يكون فاعلا دائما اما اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب
آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال
الاولية الاحوال التي لا تتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما
وفاعلا وبقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا
وباطنا وهي لا يكون واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق
بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصرف لا يتميز فيه حال يكون فيها الفاعل عن فاعليته
اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى اولى بالفعل وغرضه من ذلك
الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقين
ولا يجوز لانه لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالنسبة
اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء يسببه تخصيص الطرف الذي اختاره
فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند المعتزلة وقديمة عند
الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة
المتجددة اولا بانها لا بد وان تتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه
جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظ معروف معناه الآخذ
بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا
تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات

المرضي او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون
باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه بناء على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور
به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع فقال
وكذلك لا يجوز ان يصح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث
شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة
او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد
الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء
الى تجدد امر آخر وهكذا اما دفعة وهو باطل واما شيئا فشيئا وهو القول بحوادث
لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن
تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي
اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده
واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يقرون بتجدد شيء عن
الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطل القول بان
لا يتجدد شيء اشار الى هذين القولين ايضا فقال وسواء جعلت التجدد
لامر يتيسر كمن من الفعل وقتا ما يتيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين
صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم
او جعلته لامر زال كمتبع كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند
وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء
وقد ابطلناه قوله قالوا الخ ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من
جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث ارادان يشير
الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا منقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما
يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما
يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي
لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على الزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب

جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم
فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت
الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت
دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون
غير حادث فقد بهت في صدر الخط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن
ان يكون دائم الوجود ثم اذا اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المذكورة عنهم على امتناع
وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها قوله واما ان يكون
اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود ولا امكان دخول
كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات
الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه
الى الوجود قوله قالوا ولم يزل اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان
غير المتناهي اذا كان محدودا فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث
المستقبلة ينقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته مع كونها
غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت
من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية
واما توقف الواحد منها الخ اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى
توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو
انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من
الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد
ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على
المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما
مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان
كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون

حتى وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا
هو المتنازع قوله قالوا يجب الخ لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر
ما هو الحاصل من مذهب الحكماء هنا وهو ان واجب الوجود لا يختلف نسبته
الى الاوقات والى معلولاته الازلية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ
الاول ولا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية
والاجرام الكلية فانها يصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر
الا ما يلزم من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية
قوله فهذه هي المذاهب الخ مراده ان النازع في القدم والحدوث سهل
بالقياس الى النازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص
التساهل فيه وليس مراده ان المسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد
الخط الثاني في الغايات ومباديها وفي الترتيب
قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب
ان ذلك هو غاية الحركة فقط واما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله
يصدر المعلول عن علة الفاعلية ثم قال وهذا الخط يشتمل على ثلث مقاصد
احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول
وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة العدم
واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن
فاعلا بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك يوكد القول بالقدم وايضا عند
القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق
العالم في وقت بعينه وبابطال انه بالارادة يندفع هذا العذر وبيان ان الثاني
وهو ان كون حركات الافلاك شوقية شبهة الذي يستدل على وجود العقول
انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت
بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي
لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في الخط الرابع
كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك في الخط الذي يتلوه

المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها
فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية و
ايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك
على وجود موجودات مرتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف
من الفاعلين وساق ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في
ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم الخط
بالغايات ومباديها في الترتيب قوله اتعرف الغني الخ هذا تعريف
لمعنى الغني والمقصود ان مراعات معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له
بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى
ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة من ذات الشيء
والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي
اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام
هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيات المتمكنة من ذاته والهيات
الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما
ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء
من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض
للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور
الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر الا
افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من
الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان
يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي
ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة
وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن بصيغة مفهومه قريبا من فهم الجمهور وحمل
ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع

هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود
وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل
ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية
وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها
بقضية مشتملة على موضوع ومحمول يعني واحدا لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان
كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا
ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من قال الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس
بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا
مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول
ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب
ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان
في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله
بل اورد المتعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف
اورد الاحتياج ليعلم انه يستعملهما بمعنيين متقاربين ـــــ اعلم ان الشيخ
ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ايصال
النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ
اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى يقتضي لاسناد نقصان اليه وتقريره
ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه
ان فعل كان بهما هو احسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء آخر
ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى
شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء آخر
وينظر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيد بهما ذلك الشيء من فعله وفعل غيره
فاذن هو في ذاته مسلوب كمال فيفتقر في كسب الكمال الى غيره
ذلك احسن نهاية آه هذا تصريح بان المقصود الذي اومانا اليه في الفصل المتقدم وهو
كيفية لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما منا وللجميع العلل العالية التي

تامة اما بذواتها او بعلمها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل ذكره
مطلقا لان الفاعل الذي يفعله لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقيد
وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث
يتم فاعليته بهيئة تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعلية
والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا فاعل
لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله ـــــ اتعرف ما الملك الخ
سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا
شك في ان المتقدم والمتاخر هو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف
معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني
افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو ايضا
اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء وهو كونه
فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه ـــــ اتعرف ما الجود الخ
هذا تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني
ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مستحق مرغوبا فيه مؤثرا
بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض ومنوط
قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي
وتارة الاذن الشرعي كما يقال ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم
التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين المعنيين واقول هذا الكلام يقتضي ان يكون
جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء
يفتون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ
غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن
ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء
اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال
كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في هذا الكلام الذي استحسنه
الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق باشتهاره

لانه يدل على صدوره وعن نخبة او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم
انه قال القصد الى ايصال الفايدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر
الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو الانسان فمات ذلك انه جواد مطلق
لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه بالذات لا
بالعوض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات
هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس
انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات
بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت بسبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال
الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات
بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذا القول في الدواء المصحح او المزيل
للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية
الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها
الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ توقف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب
عنه بانه لو عرف الجواد ولا احتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج
اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان
يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى القول
بالذات وتعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير
ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون
اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان
الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني
من هذا النمط واقول بما قضيتان اشتركتا في الموضوع وهو الفاعل الذي لو
لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب
كمال وههنا بانه مخلص اي مستفيض فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه
هذا الفاضل والعالي لا يكون الخ الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف
بالاختيار فهو اخص من الغاية والقايلون بان الباري جل ذكره انما يفعل

لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان
من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن من تركه لان الفعل الحسن
في نفسه لو لم يكن احسن بالفاعل لم يكن ان يصير غرضا له ثم انج من ذلك ان الملك الحق
لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون
له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال
وفي نسخة الى معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض
الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول
الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة
بحركاتها وهي [illegible] اعلم ان ما يقال الخ لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض
يعود اليه او الى غيره مستكمل بقي وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود
اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك
الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن
الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختار الفعل بل المقتضي للاختيار هو كونه
مما يترتب عليه من الذم او يحمده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان
القايلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق
مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب
والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا
مع فعل الحسن والواجب من الشريف والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والتخلص
من المذمة وما يجري مجراها في هذا الفصول اشارة لا تجد ان طلبت الخ لما بين ان
العالي لا يفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهدة في
الموجودات الكاينة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد
وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الخزاف فذكر في هذا الفصل
ان مثل النظام الكلي اي مثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري
السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق
ان يقع كل موجود منها في كل واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام

على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان
منها وهذا المعنى هو غاية الباري جل وعلا بالمخلوقات وهذه جملة وعد بيان تفصيلها
فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول الستة هو ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة
لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي باطلة بالاتفاق فالمقدم مثلها بيان الشرطية
ان من يفعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي
الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لغرض لا يقال انه
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن اولا يصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه
وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وح يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل
بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا
بالارادة وقد اتفقوا على غنائه وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود
من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود و
المقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات
وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ
اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها
ومعانيها دالة على نفي الغرض من فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك فضمنه في الفصل الاول
واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل الثاني
والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او نفسه الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان
متناولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية حمل الحكم عليها ولما كان تحريك الافلاك بحسب
النظر الظاهر منسوبا اليها مع انها تابع للارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها ليست
مما يباشر تحريكها ولما فرغ من تلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها
كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح المحقق بعد
تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان
عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي
هو المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان

الزاع لم يقع الا فيه وان عنيت بشيئا آخر فبينه نظر ان الحجة خطابية من باب الطامات
واقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال معنى قول الباري تعالى لو فعل بالارادة
لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا
بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيد الاولوية
او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان
هذا الشيء اقتضاء من باب الطامات وليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف
قد تبين لك الآن قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا
الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول
اول قصد بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة
للافلاك فلزمه من ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة
السماوية نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في
النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ
الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث
الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام
فان الاجسام وقواها تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر
بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس
لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه قوة فيكون
ارادته بشبهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي
يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المواد الكلي كما مر ليس مما يتجدد
ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا
واحدا اما موجودا بطبعه او معدوما دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني
المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء منتظر ثم حصل او يقال
كان حاصلا له ويوم حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزئية
متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب العواشي الجسمانية
وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد

ويتصرم على الاتصال وقد يحصل بجميع ما يطلبه بالحركة ثم يموت اذا مرب منه والثالث ان
الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي
ناقصة يطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا
هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس
السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه
المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء انبعث منها صورة منطبعة
فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال
نفوسنا بواسطة ابداننا عن العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة
كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف
القوم على سبيل القطع والمرهوما يوجب القطع بوجود هذه النفس هو ان صاحب
الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة
المتصلة اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال الخ يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية
والى التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي
فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصوري حسي او عن تصور
عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فاذن
هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن
التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء
لا يجوز ان يكون لداع شهواني وغضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال
ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتألم من محل فيغضب و
ايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على الخوا موجود في الحيوانات متناهية فاذن هو
اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله فلا بد وان يكون للمعشوق ومختار
اما لنيل ذاته وحاله او لنيل ما يشبهها كل تحريك ارادي فهو لشيء ما يطلبه المريد
ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون
لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن
لا بد ان يكون تحريك السماء للمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل

الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا كان
الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما وما يتبعها
من كمالات الجسم وح انما تكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل
الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق
كمماسته او موازاته او ملاقاته لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وح تكون الحركة لنيل حالا من
المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب ح ان يكون مما يناسب ذات
المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة
حركة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله وظهر
من ذلك ان تحريك السماء الذي كان للمعشوق الخ من ان يكون اما لان ينال ذاته وحاله
او لينال ما يشبهه قوله ولو كان للاول الخ اي ولو كان المعشوق مما ينال بالحركة
ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان للخ
اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله
وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للخ والارادة المنبعثة عن ارادة كلية
يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء ما فاذن
المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا ربما تحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء محصل الذات
خارجا عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه ثم للخ اما ان
يكون تحريكه لنيل شبه يستقر كمال ما قاربه وجذبه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل
شبه لا يستقر والاول ح لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل
او طلبه الخ فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال الخ اي فلا ينال
الشبه بكماله او هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم
لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات القارة بالعدد ليبقى نوعها
بالتعاقب وكل عدد نوعي بما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهائه النوبة
اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك لبقائه
المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله فيكون المعشوق متشبها بالامور التي
بالفعل من حيث براءتها عن القوة واشعاعه الخير الفايض من حيث هو شبه بالعالي

لا من حيث موافاضته على السافل فيكون المتشوق يعني محرك السما متشبها بجوما
من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وشبهها ما يعني يكون ما اليه متشوق
الحركة هو تشبهها بالامور التي بالفعل يعني المتشوق وهو العقل من حيث براءتها عن
القوة راشحا عنه الخير الفايض اي في حال كونها راشحا عنه الخير من حيث يشبه بالعالي
يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني
فان ترشح عنه الخير حالة التشبه به كما ترشح عن معشوقه وفي لفظة ترشح استعارة لطيفة وهو
ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه وترشح عنه على ما تحت
وبذلك الخ يعني وبسبب ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال
الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع
الا في اربع مقولات كما بين في علم الطبيعي فالفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي
الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال
التي هي هيآت فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب
اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها
بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السما يجري الفعل بما يمكن من التعاقب
ولذلك يحصل الشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه
لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجواهر
المتشبهة بها اعني العقل الخ لو كان المتشبه به الخ يريد التنبيه على كثرة العقول
المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه
في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان كل فلك قد يخصه معشوق
يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه
واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه
في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة
الى جهة معينة ولا وضعا متعينا وليس للافلاك طباع يقتضي وضعا معينا والا لكان
الفصل غنيا بالتسخير ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة
محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان

يكون

يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان
الارادة تتبع الغرض لا الغرض تبعا لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم
من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سياتي
بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب
قصورا فانما يوجبه ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشبه موجودا الا في
قليل يعني المثلثات فلك البروج غير ممثل القمر فانها يشبه فلك البروج في الحركات الاقطاب
واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى
الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل
في ذلك فاذن المتشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي
لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غاية الحركات الجزئية امورا جزئية
يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دل على انيتها
لكن ليس لنا الى معرفة هيآتها المختلفة طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب
اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالهيئة كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى
قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستدير
طبيعية وقد مر فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الخ قال الشيخ في سائر الكتب
ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات
وجهاتها يشبه ان يكون للغاية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر
كانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون
لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لمعلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين
فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق
اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون
والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة
سمت موضوع واعترض له اليه طريقان احدهما يخص بوصوله الى الموضوع الذي
فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم

خيرية ان تقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته
قالوا وكذلك حركة كل فلك يبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة
وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاقول ما يقول المولى
انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصدا لاجل شيء معلول و
يكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة
حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها بخيرية يخصها والحركات لا يضرها في
الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدها اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع
وان كانت العلة المانعة عن يسير حركاتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع
هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذا الحال في قصد السرعة والبطوء
قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص في وجوده من المقصود لان
كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل
من الشيء الانقص فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح
المعارضة بالسكون غير وارد لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف
السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات وكان
الكل بالنسبة اليه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع
تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به
القوم من الفرق بين اصل الحركة وسائر اجزائها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة
لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء
فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد سائر اجزائها الى
مثل ذلك [illegible] واذا كان كذلك الخ اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو تبع ما تحت فلك القمر
ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة [illegible] وان جاز ان يكون المتشبه
به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية هذه اشارة الى ما ذكره
وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه

الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد لزم تشابه
الحركات وان لم يكن متشبها به من حيث هو ذلك الواحد بل كان المتشبه به غيره او شيئا
مركبا منه ومن غيره لم يكن متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو
صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة تمشيان عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا بط والجواب عن
الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون
بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن
ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو
متشبها به مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة
فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول
الذي هو وجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته
لان التصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب
شيء آخر هو المتشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات
الفلك فان يكون استدارتها التي هي بينة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى
زيادة بصيرة الآن ليس لك الخ قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يحتاج
تحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة
الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدائه في صيرورته بريا من القوة لكن
الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم
فاذن ههنا شيء يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك
اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل
انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك
تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان قوى البشرية المنوطة بالشواغل البدنية قاصرة
عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها ههنا مثلا كمالات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيده الاستبصار في تصور كيفية

صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان
القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تعطل عند امعان نفسه
الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صورة خيالية محاكية تلك الافكار نوعا من
المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس
كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فشاهدة هذه الامور دالة على
جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال يسير تابع لانفعال يحصل في صورة ويجري مجرى
خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأه المفارق ه
الحاصل له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك
بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ
الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل والارتياض
في الفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح
بعد ما اطلعت على احوال نفسك حتى قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي
الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك
مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب
آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله [illegible] القوة
قد يكون الخ النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل
ما هو لشئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار
او لا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه
كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فيمكن
فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشئ الذي
له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشئ الذي
يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او
اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل
او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال
زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى

بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في
ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي
زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير متناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض
صدور عمل منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد
اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية
عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة
واذا تقرر ذلك فقول نه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية
واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة
او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية بجسمها وبالسماء التي
تحرك حركة غير متناهية بجسمها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى
باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما
دونه [illegible] الحركات التي الخ يريد بيان امتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات لبين بان الحركة التي
هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب
المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى
نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك
الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا
او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الاثنين لان ذلك
يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي
آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن
بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس يتحرك
الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لان ما بينهما قائمة في الحدود

المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء
بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوان
المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن موجبة آن الوصول
لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة و
ان عنوانه آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن
ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان
بل يكون قاطع مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال
وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة الماسة فانه يجوز ان يكون طرف الزمان
الماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما
يصدر عن علة موجدة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر
ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الاتصال
ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس
من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود
ميل بان يحدث في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني
هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين
زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه
المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي
يفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فاذن كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع
الحركات المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية
ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد يرجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما
اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الانية المختلفة التي
يفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصفت
تلك الحركات بانها التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد يا
انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة
التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك

موصل

موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني
الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف
المحرك بانه يكون في ان الوصول موصلا بالفعل استدل بذلك على وجوده في ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير
ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن والثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا
الى قوله لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان
المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك
الاصلي الذي يبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او النفوس العاشرة ربما
يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان
مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا
واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال
في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم
صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون
الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز
ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد
اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الاتصال الذي
هو معلول ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المجدد لان الحجة
يتمشى من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد
منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر
عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي
يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني
لم يجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني
الميلين معدومان وهنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي
الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل

والانصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم
تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفا بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون
على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع
الزمان الذي بعده فلو قال السايل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال
ان في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم
ليس آنا اخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون
في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام
الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير
معقول لان زمان الحصول ح يحتمل الانقسام ففي جزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء
لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كلمة في وان يحصل وكان
الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا
معدوما معا وهو ح وان كان غيره لم يكن ذلك الحصول شيء على التدريج بل حصول
اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض
انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول
يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان
يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان
طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة
مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير ان المماسة وح يكفي هناك آن واحد ويضعف
الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية
لا يمكن ان تحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية تمتنع وجودها دفعة
ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه
قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون
لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده قبل الحصول
في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة
فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي

الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف
زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا يمتنع ان يكون له
اتصال منطبق على ذلك الزمان بل يمتنع ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشيء حاصلا فيه وهذا المقسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله
مثلا كالكون والربح مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وككون
المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او
فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بمثلث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في
جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان
النقطة موجودة هناك على طرف الخط وليس يصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم
بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس يصادق على طرفه ولا يلزم
من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة
هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر
هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة اعتمد الشيخ عليها لان آن المماسة الذي يجب
ان يكون الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب
كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماع السبب
الاول والسبب الثاني لما من الموجودات التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما
لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد
في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة
في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان
الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته
الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر
السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان
الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع
اجتماع ميلين مختلفين بفصل بينهما آن لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما قدمنا من
الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية فكل حركة الى ما فرغ من

اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة
الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد ذ
ينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي
هو مقدار الحركة على ما قرر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب
ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة واما مدورة
كالسبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة
فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة
يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء متصل واحد
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة
للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا
المطلب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب الخ
هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكينا
عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول
مفارقا وقد رد عليهم من يناز عهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة
الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها
لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا
حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا
في آن وان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء
وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان تبدلت لفظة المباينة باللامماسة فغير مناسب
بقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير
صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادها اذا لم
يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذه ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة
فالحركة التي الخ قدم في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان

القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في
الفعلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان
يتميز من حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان
هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا فقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه
يريد بلا نهاية القوة لا نهاية تتبع بحسب المدة او العدة اشارة اعلم انه الخ
يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية
لو كانت جسمانية فلا يخ اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان
لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه
هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم
ذو قوة غير متناهية يحركه جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم
لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما قرر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك
جسم بقوة جسما آخر من مبدا المفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد
الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك
الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار تلك
القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول
وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث
هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال
الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم ان يكون معاوقة الاعظم
اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم
وهذا مما لم ينبه الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط
الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع
الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض لا نهاية فيه وكذلك النقصان
ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه
فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما اخذ مما استعمله الشيخ فان
الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان

يكون تحريكها اياها متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد
ان فرضت غير متناهية مطلقا ف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالتسر والشيخ
خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية
والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه تجويز ان يكون التفاوت
في التحريكين في السرعة والبطوء لا يلزم منه انقطاع احديهما مندفع لان المراد
بالقوة المذكورة تناهي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما
مر ثم انه اورد عليه سوالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب
ازدياد ها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود
في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون
مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه هنا بما به مورد عليهم بعينه وهو ان يقول
ليس للحركات التي تنوى بهذه القوة عليها مجموع موجود في وقت فاذن لا يصح الحكم
عليها بالزيادة او النقصان قال ولقد اورده عليه بعض تلامذته هذا السوال
فاجاب بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل
في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على
تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم
يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال
الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال
اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في
آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد
يكون فيه اكثر واقل ولا سلم ذلك كونه غير متناه في المعدوم وفي هذا الكلام تصريح بان
كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه فكيف وربما يوصف بهما واللانهاية
معاني النظر الاول اذا اختلف جهتاهما الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان
ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون

لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف الامتداد في الجهتين معا بالتناهي
او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه
والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا ينافي سلب النهاية في الجهة الموصوفة
بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب
النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان
موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو
غير ما نحن فيه فاذا تقرر هذا فنقول لما كانت اللانهاية الحوادث في الجهة التي يلي
الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد
على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة
فلما كان لامتدادها مبدا واحدا بالفرض وكان مستلزمة لزيادة ونقصان
بحسب طبائع المقدورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى
واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان
فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب الحكي عنه لم يقع الي
بالفاظه حتى انظر فيها اذا كان شيء الخ لما فرغ من بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها
غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره
في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا
بل كان ذلك القوة بحالة كانت فاذن كبيرة وصغيرة اذا فرضتا مجردين من تلك
القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم ما
عنه القوة الطبيعية الخ وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة
الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسما ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا
عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم
وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت
فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سياتي في المقدمة
الثالثة وهناك سيبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب

بحسب ما ذكرت في ذلك
الجسم ان هو لا يكون احدهما اعظم
والا لم يكن طبيعة
لا معاوقة
اصلا
م

لجسم ما اذا حركت جسما لم يكن
في جسمها كثرة اصلا فلا يجوز ان يعرض
بسبب الجسم تفاوت في
القبول ان عرض
ذلك
بسبب القوة

التوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير ... القوة في الجسم الاكبر اقوى
وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام
وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها بتخريها
والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة
طبيعية يحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود
وهو ما ذكره في صدر الفصل ... وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه
لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة ... ليس زائدا اشارة الى المقدمة
الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبر اكثر منها في الصغر
مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة
لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى ... بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان و
المحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت
هنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل ... فان حركا جميعهما من مبدأ مفروض
حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا. تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من
ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاول
كما مر ... فان حركة الاصغر الخ تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك
لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان
ذلك في الحركة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا
متناهيا ولم يكن هنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم الخلف من حيث
ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما
على نسبة جميعهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب
واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية
لكن كما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية
محركة بالقسر اعم ما خذ من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على
امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع

كانت الزيادة على حركاتها على نسبة الحركات الاولى

صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى
المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك الطبع الذي يقابل التحريك بالقسر
يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية
مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تنقصها طبيعته بسائطها على تباين
فيما بينها لكثرة تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما
آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود هنا بيان
امتناع كون القوى الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية
الكفي ان يشتغل بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ... فالقوة المحركة للسماء
غير متناهية غير جسمانية في مفارقة عقلية ... قد بان فيما مضى ان وجوب وجود
حركة غير متناهية وبان انها لا يكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام
المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر
عنها حركة غير متناهية فيجب المقدمتان ان القوى المحركة للسماء ليست بجسمانية
وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل
والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فلنما يحاول له الخروج بما فيها بالقوة
من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك
الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات المتناهية من القوة
الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك
السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية
... ولعلك الخ قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك
السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق
عقلي وذلك موهم مناقضته فيه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر
للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان
تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت

تقول حيث انه يحرك عن مفارق وقد ثبت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا فالقوة جسمانية فيجوز ان يكون المباشر للتحريك هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون للمباشر قوة جسمانية

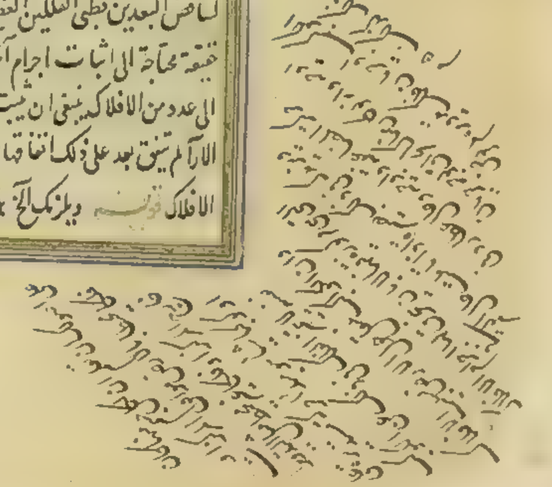
من حيث هي علة لعلة الفاعل بعيدا فهي من حيث انتسابها الفعل اليها باعتبار
غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل بعيدا قريب وهذا يحل الاشكال على الفاضل
الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل
ولا وجه لكونهما معا سببين [illegible] ولفلك آخر [illegible] التسوية بان
جاز ان يكون بالمباشرة لتحريك السماوي جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك
لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير المحركة السماوية الدائمة [illegible] على الجواب
بانه يجوز ان يكون محركة غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم
اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر من تلك القوة
حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها يصدر عن تلك القوة لو انفردت
بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وينفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم
زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التأثيرات الغير
المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المباشرة
وذلك ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح
بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت
لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس
وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية
لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت
بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد احوال في محركها
منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد
حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن
لا بد من محرك يتجدد احواله دليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب
تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى
الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على
الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله
فالمبدأ المفارق العقلي الخ فيه بيان لكيفية صدور الافعال المتجددة في النفس

الفلكية عن العقل وصدور الحركات بجسمها عن النفس وهو غني عن الشرح سلمنا
صاحب المشاعرين الخ قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا
ان المثبتين في جميع السماويات واخذوا ان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدة
وفي موضع آخر بكثرة وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات
السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال
في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر
ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فاذا لكن
المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك
الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان
يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه
حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون
النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم شيئين احدهما قول المعلم
الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة محركها تحريكا
غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان يوجبان
ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وانتجهما
والثاني اعترافهم بان للنفوس السماويات تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها
وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث
فكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان
يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية
بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال
وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها ببيان
معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهرة واعلم
ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما ذهب
اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد فانه قال هذه العبارة والفيلسوف وضع عدد الكرات المحركة على ما كان

طرفي زمانه وتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالة
التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل
كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول بهذا معناه ان الاشبه والاحق
وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له على انه مشوق
مفارق [illegible] الاول ليس فيه الخ يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان
يكون جسما بل موعقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه
على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل ان المبدا الاول
ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بينت في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس
ان لا يكون مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول
مركب من الهيولى والصورة فيتضح لك ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون مولفا عن
او يكون الجسم عن مبدا فيه حيثيتان ليتضح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك
علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل
محتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب يسبق بايجاد اجزائه
او توجد معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول
جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا بنفس تعلق بجسم بل موعقل محض وانت فقد
صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات
الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك
هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا في التجرد
والبراءة عن القوة قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها
وكواكبها كثيرة العدد هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك
وسمها بالتنبيه وانما جعلها هنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة
كثرة الاجسام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة
كثرة مشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في
بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف علتها الفاعلية ووعد بيان ذلك
اما المطلوب الاول فانظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم

ولم نشتغل ببيانه وانا اوردنا حاصل انظارنا بتلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول
الاجرام العالية ينقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت
والسيارات والثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا
والطريق الى معرفة وجود الكوكب العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد
اما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد
بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم تتحرك بها بالذات ويحرك بما يحتوي
عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب
التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها
اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية فظهر منها حركة واحدة اما بسيطة
او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها
ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد
منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت
على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة
على النضد المشهور فان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب
يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي
لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب
طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدا وقربا من الارض فمن غير
المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمخروطات
والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو مخرق فلكه
الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باستدراك او تاريها عند
الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير
اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون
الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على
وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين
فما فوقه والمتاخرون المتفننون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا

مثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعره ما فوقه ومقعره محدب ما تحته
وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان مثله المسمى بفلك جوزهر محيط بفلك
آخر يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض
ينفصل عن الممثل والمائل يماس محدبا هما ومقعرا هما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى التدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن
الخارج المركز يماس محدبه سطحه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما
حضيضا ماخلا الشمس فانها يكفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير
رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات
الخارج لهما اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في الخارج المركز وزاد وا
لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما
اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل على الثاني اشتمال
الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك
الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين
عشر منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك
تداوير تحرك الفلك بالحركة الاولى اليومية السريعة وتحرك ما دونها بها ولكل فلك
من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الست التي فوق القمر فانها لا تتحرك عن الحركتين
المذكورتين فيفتقر الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات
الافلاك الخارجة عن المراكز والتداوير وتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية
من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وثبت الحركات العرضية
الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المتضمنة
لتناقض البعدين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض
حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام آخر يحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء المشائين
الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان
الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد
الافلاك قوله ويلزمك الخ هذا هو وجه المطلب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس



الحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا
ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب
منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ونفس واحدة تتعلق بالكوكب اولا
تعلقها بافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وبالاعضاء
الباقية بعد ذلك وبتوسط فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في
افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية
تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون
الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب
وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا للافلاك فان
حكيما في وجود اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس
فيما فوق القمر واما القمر فان لم يكن نحوه خيالا يترا اي فيه لانعكاس كما ترى من الهالات
وقتي قرح او اجساما موجودة واضحة بحدايه بل كان شيئا موجودا ثابتا في جميع
الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر
انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي
فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك
في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرنا قبل من وجوب
كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور
كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام
وهو ان الكوكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات
المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان المتقدم
وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع و
اليه اشار بقوله وان الكوكب ينتقل حول الارض الى قوله لا بان يخرق بها اجرام
الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة
مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال

وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في ترسي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير
عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب
بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد عن
الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجه متساويان وموافاة حضيضه
مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن
لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته
وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي
البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثمانية وستين جزءا من المحيط ويتحرك
التدوير بعده والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي
احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف
الجهتين وهي حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا والتقدير الالهي قد
اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان
من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج حاملي احد جانبي الشمس على بعد
احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير حاملي الجانب الآخر على بعد ثلثة
عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز
منه ايضا وكانت الشمس متوسطة من الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين
كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج لكون
ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف ويسمى حركة الحامل
بذلك القدر بالحركة المضاعفة ويكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع
دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز
نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس
نصف دور اي استقبلة الاوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك
في التربيع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في
التربيعين واما عطارد فلما كان له فلك خارجا المركز اعني المدير والمائل
واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان

المدير

المدير يتحرك بالحامل على خلاف التوالي الى قدر سير الشمس والحامل يتحرك بالتدوير على
التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين
معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف
سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها
والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير
حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب
الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى
الارض ما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين
متساوي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكون لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما
الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد
وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما
الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات
مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها واذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك واكثر
الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد يتحرك بحركتين مختلفتين قال لان الاشتمال
الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو اشتمل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء
كان الاشتمال بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال اما ترى الرحى يتحرك
الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة
الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم
لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث
هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة مركبة منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت
الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها فان كانت في جهتين متضادتين
احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضلا اما
ان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات على
نسبتها وذلك على قياس سائر المركبات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث
هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة

قد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة قد يكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة
ولا ينعكس ان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى محركاتها الاول وبالذات والى
غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى محرك واحد بالذات بل لو كان فيها
ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم
كون الجسم محركا بحركتين حصولا دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد
فضلا عن مح [illegible] ويعلم انها كلها الخ وهذا هو المطلوب الثالث وهو
معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما
مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى
الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير متشاق
وينقطع به الاحتياج وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده
الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذ
لتوهم ولما تقدم ابطال هذا القول في الفصل الثاني من هذا النمط لم يتعرض هنا
لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقات المجردة لا الى الاجسام
المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة
عاشرها العقل المخصوص بالاضافة على عالم الكون والفساد الذي يسميه العقل الفعال
وعلى المذهب الذي ذهب اليه الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب
بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل
منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل [illegible] ويعلم انها [illegible]
وهذا هو المطلب الرابع وهو معرفة اختلاف اجرام العالية بطبائعها والذي [illegible]
على ذلك باختلاف الاوضاع والالوان والحركات التي هي مقتضيات الطبائع
كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد
وجميعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع
زوالها عن الالوان والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس تشمل
عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة
فيبقى لك الخ هذا هو البحث على تعريف المبادي التي علة لهذه الاجرام اي

اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك [illegible] اذا فرضنا جسما
قال الفاضل الشارح هذا الفصل خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة
لاثبات العقول وهو ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من
الاجسام ويلزم منه ان يكون علتها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى
علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن علتها مفارقات
بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض
الاجسام العالية علة للبعض ولما كان الاجسام العالية منقسمة الى حاوي ومحوي
وكانت علة الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى اللزوم قدم بيان امتناعها وه
اعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه
العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريقا خاصا
وهو استلزامه لثبوت الخلاء تقدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك
الطريق الخاصة الى الهداية احوج من سلوك السوارع العامة وهذه الطريقة مبنية
على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا
بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبائع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم يوجد في
الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب
المعلول ووجوده متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة
كان خارجا عن الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه ان يجب
فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية
بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب
والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تحرير
هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي
المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية لكن عدم الخلاء في داخل
الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن
يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة
لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن

الحاوي ليس علة للمحوي واعلم ان قولنا الخلا ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلا ذاتا
المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هي المقتضي لامتناع وجوده والمقابل
للمحوي موقوف ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملا لا يتصور الا مع ذلك المعنى
وذلك المعنى لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملا واذا تحقق هذا سقط ما يمكن
ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كونه ما معه اعني
وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا
الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلا حتى يحكم بوجوب عدمه
بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون
واجبا بغيره ما دام لم يكن معلولا للحاوي لا مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته
لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله
ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى قوله فلو كان جسم الى قوله وجد بها
الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اوردناها
كليا غير مختص بهذا الموضع تمهيدا لايراده مختصا وقصد المزيد الايضاح وبها
التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجود
بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي هما معا
استثنا للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد
وجعل التالي مختصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرناه تشخص الحاوي العلة كان مع
للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم
عاد الى بيان استثنا التالي مفصلا فقال فلا يخ اما ان يكون عدم الخلا
واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان
واجبا مع وجوبه كان الملا المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة
الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا موصوف وان كان عدم الخلا غير واجب
مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب
فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان
قوله اذا اعتبرناه تشخص الحاوي الى قوله بل على تشخص المعلول تكرار لما قرره

اولا

اولا والاولى حذفه ليلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى
ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر
هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة
عدم الخلا للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلا
ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع
اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلا مع تلك العلة ممكنا فاذن
الواجب ان يفيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا لتستقيم البرهان
فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلا الممتنع بذاته واذا
تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله علة تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلا
في الحاوي هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخ اما ان يكون عدم الخلا واجبا الى
آخره فان بذلك يصير تقرير تالي المتصلة متقدما على تقرير الاستثنا ويسقط عنه
ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما
وقع من غلط النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما
مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي
انما يوجد مع الحاوي عندهم فيتقدم على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا
عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين
مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك
احدهما من الآخر من حيث ذاتهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن
ان ينفك عن الآخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون الخ لما فرغ عن بيان
امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر
ان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت
العلة اعم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي
اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واعظم واقوى منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية

المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فيه وهو اليه اوهم ولا يمكن

الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهب
اليه يوهم ليس يمكن على ما سياتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح
نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظانا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة
وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا التسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم
يعلل بذلك الا كونه غير مذهب اليه واما كونه غير ممكن فعلل لما سياتى وللبرهان ان
يستعمل كل شيء فى اثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته وهم وتنبيه
ولعلك الخ تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم
لكنك تجعل الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء
جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على
ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوى
علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من ان تقول انه
يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير
كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علتيهما عن واحد
او عن اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوى
وجود قبل وجود المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى
تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوى وح لا
يكون العلتان واحدة ولا عن واحدة وان فسر على ما فسرنا به اولا وسواء قال
سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن و
ان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد ان يكون احدهما متوسطا دون الآخر
لم يكن خاليا عن تعسف اقول فى علة اختلف القائلون باسناد السماويات
الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها يستند الى العلة الاولى وانما يختلف
صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شرط توقف تلك الصدورات
عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم لكون مرتبته من المحوى وقال
بعضهم انها يستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء
كان لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او اثنين ان لم يكن منتزعا بشىء مما مر كان

اشارة

اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان تقدم على التقديرين وتقرير التنبيه
لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند
كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتجدد مقعر الذى هو مكان المحوى و
عدم وجوب ما يلائم مع حصول ذلك التجدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى
علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تجدده فان ما مع المتقدم بالعلية
الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون
للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص
بالعلل لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصورة ههنا فان المحوى لا يستلزم
الحاوى ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان
الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم يف
بهذا الاحتمال ساقط بذلك ... او لعلك يريد الخ هذا الوهم هو
الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى
هو علة المحوى لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع
وجوب احدهما الذى هو علته وايجابا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى
ايضا ايجاب بعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذى سبق مع زيادة ايضاح
وهو غنى عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول الخ هذا الفصل واضح وقد
مر بيان ما يناسبه فى اثناء شرح بيان امتناع الحاوى علة للمحوى
وهذا القول واحد بعينه نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوى او نفسه التى يكون
كصورته او الى جملة اى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قايم
سواء جعلت العلة صورة الحاوى او نفسه التى يكون مبدأ لصورته او يكون
هى كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوى فان استلزام امكان
الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة والى هذه الاشياء
نعرض علة فانه لا يتم موجود الا مع الجميع ... قد استبان الخ لما بين امتناع
كون كل حاو من السماويات علة للمحوى وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة
لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان

بسرعة فقبل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين
غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر و
هذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل
بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو
موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان
يفعل بمادته لانها انما يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة
فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة و
الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في الخط
السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة قابلة وفاعلة
معا اقول اما تعليله المذكور فبيط لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا
معا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل
فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان
معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها عاقلة فاعلة
فاعلة فيما دونها وبهذا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة
الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل
بذلك بط واما قول الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على
ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا مجردا يصح ان يعارضه صور المعقولات
وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور
وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية
ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك
لان الصور صنفان صور يقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهي كما
ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما
كان ملاقيا لجرمها او ما كان من جزئها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا
لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالنفس المفارقة بذواتها دون

افعالها

افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون
بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وح لم يكن
نفسا لذلك الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لحركته اعني المادة
والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول
قوله الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى مقدمة الاولى قوله الصور القائمة
بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط مادة قوامها
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم
من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا فيوجد
بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا
لهيولات الاجسام ولا لصورها بنتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها
وتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام آخر بصورها يتجدد عليها او
اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصورة في الاجسام الآخر وذلك بان يحل موادها
معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي يحل مادة ما يجاوره بتسخينه
معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة او يحلها معدة لقبول اعراض
فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك
الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها
وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس
عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول بلطيفة و
[illegible] فقد بان لك انه قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر
مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب
الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هي الجواهر ممكنة الوجود
لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لا جلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في
بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من اسناد

السماويات الى علل غير جسمانية وامتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا الواحد وامتناع
كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلث احدها ان المعلول الاول
واحد من هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان
السماويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل
زيادة تحصيل وليس يجوز ان هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما قرر
وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات
وان كانت السماويات مبتدية بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع
السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى
غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود منها الى عقل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول
عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالي هاتين علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة
العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون
اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية
ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم
به سخف زيادة تحصيل في الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم
منه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ
الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي
وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجوهر
العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد
عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد ينافض القول بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد في بادي الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي
اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ
الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان
يوجد شيآن ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط
الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها

والثاني بانه

بعض

بعض معلوم بالضرورة لكن الحق الواجب ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اذا كان
جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة
غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة
الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى
هذا المعنى اشار الشيخ بقوله لو علم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين و
تكثر الاعتبارات في الجهات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن
ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كلها وغير ممتنع في معلولاته
فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال
بقي هنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان الكثرة عن الواحد في المعلولات
بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد
وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء
وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا يتقدم
احدهما على الآخر وان جاوزنا ان يصدر عن ب ا نظر الى آ شيء آخر في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء
وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معا خامس و
بتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د
معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار
في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى
عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة
عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك
الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية
فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني
هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهو من حيث الوجود تابع لذلك

للوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون
الوجود تابعا لكونه ضرورة لها ثم اذا تحققت الماهية وجدها الى ذلك الوجود بعقل الامكان
فيه لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز انتفاء
كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذ لا اعتبر كون الوجود
الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر مقيدا
بذلك لزم الاول لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وماهية وامكان
ووجوب وعقل للذات وعقل للمبدأ واحد منهما في اول المراتب هو الوجود
وثلثة في ثانيها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل
بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان
في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية
عن الوجود اما باعتبار تعدها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا وما تر لها وان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليس الا الجهة الاولى واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال
ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والعقل للمبدأ يشتركان
في انهما حالة المستفاد من مبدأه فهذه الاحوال الثلثة التي يعبر عنها بالتثليث الموجود
في العقول الاول والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالث يمتاز عنهما
بانه حالة بالقياس الى مبدأه وهما المراد ان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا
فلنرجع الى باقي شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر
عقلي سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل
الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول
الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما
ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شك ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه
لا تبلغ عدد ايكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول
ولا حيثيتي الخ اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يكون
الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود

لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والجهات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها
لا غير فيكون الخ اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني
ما يحصل للمعلول النظر الى الاول ومما يعبر عنهما بعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين يجمعهما
حال المعلول بالقياس الى مبدأه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدأ العقل
آخر قوله وبما له من ذاته مبدأ الشيء آخر اشارة الى حالتي ذاته المشتملة على الجهتين
الباقيتين التي بها صار مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون موقوفا
من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب
لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع كالاته اللازمة له لا الى ما يكون
منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر وكيف لا
وله هوية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما
من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات للوازم ووصفهما بالامكان والوجوب
تنبيها على استلزامهما الاوصاف المذكورة قوله ثم يجب الخ اي ينبغي
ان يسند علية للعقل الذي تحته الى حالة التي بالقياس الى مبدأه وعلية للفلك
التي تحته الى حالته التي له في ذاته بالمادة اشبه فكما له الفائض عليه من مبدأه بالصورة
اشبه والمعلول بسببه العلة وتناسبهما ثم صرح ذلك فيكون بما هو
عاقل للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني ثم اشار
ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين
الى تفصيل حالة في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة و
التي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي تكون الفلك
بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ الصورة التي تكون الفلك بها فلكا بالفعل و
لاجل كون الماهية والامكان عدميتين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة
عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من
حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة
من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب
كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه

لان اكثر الفضلا الذين لم يتعوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا الجهلهم
بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والشيخ عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخرة الى المتوسط الى العاقلة والواجب ان
ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضة تعالى وهذه مواخذة
شبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون
الى العلل الاتفاقية والعرضية والى المشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن
والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر
كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل
فان الحجج غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر
في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات و
الاشارات وغيرها من رسائله بل جعل علة للاول الموجب لوجوده مبدا العقل آخر
ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان و
علة لنفسه مبدا ين لعلل فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجج التي ذكرها وان
كانت فهي لا يدل في هذا الموضع على مصور بل لعمري قد كفى للشيخ بحجة في موضع خوض
السن الفصحا فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها
امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى في جميع المهيات وما يجري مجراه والجواب
بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست علة استقلالا
بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات يصلح
لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس على اطلاقه بل هي مما يتبع
على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان
يكون متقوما من مختلفات والا فكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق

على العقل مع جميع كالاته فانه اول مهية صدرت عن الاول وكالاتها ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول
بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك
في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات
واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان
يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول او يكون
ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من مشاركة
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب الان يكون مثل هذه الكثرة في العلة لامكان وجود الكثرة معا
عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان
يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون
المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول هذا الخبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية
بما يجري مجرى الاجزاء العقلية ثم قال بعد كلام طويل ولو فتشنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون
مصدرا للمعلولات الكثيرة في حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات
الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت
مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة
مبدا للتكاين الصوري والاشبه بالمادة التكاين المناسبة للمادة دليلا والذي
عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان
الشفاء واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه خلط فلسفة
شرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا
استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم
وجودا من السبب الانقص وجب استناده من السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون
اتم وجودا من علته وهذا موضع علي وله نظائر كثيرة لا جلها قال الشيخ في سائر كتبه
في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر
المفارق العقلي البري عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة الوجوبية الوجود
ولا الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان صدور الكثرة

عن الواحد الى هذا التفصيل وسولم يجزم بذلك ايضا وكيف وهو معترف بالعجز
عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر
بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط
وسيأتي اعتراضات الفاضل الشارح يجيء ما تم [illegible] وليس
اذا قلنا الخ تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل
سببا لوجود عقل وفلك ما تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل ذلك
الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه
على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك
العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه
عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك العقول ليست متفقة
الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات [illegible] فالاول بوع الخ لما كان
الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول
هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا بشرط وجودي ولا عدمي كان
المبدع بالحيثية هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسط جوهر اعقليا
وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا
عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل
على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ
بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول
بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ
العقل الاول بانه مبدع بالحيثية لان الابداع الحيثي على ما اقر به هذا الفاضل مفسر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل
الثاني ايضا مبدعا بالحيثية وكذلك سائر المعلولات التي لا يستند الى شيء غير
عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وسنا لك تبين
ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وبانى الفصل ظاهرا وانما وسمه
بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض

من افادة تصور الجميع معا [illegible] فيجب ان يكون الخ يريد بيان ترتيب صدور
ما في عالم الكون والفساد وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاستندها الى العقل
الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول وتوقف بالفعال
فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف
الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا مضايل وجب ان يكون ما هو
سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير و
الحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير
في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة
وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها
بما يؤثر فيه اختلاف في احوال السماوية وان يكون اشتراك مادتها بما يؤثر فيه اشتراك
في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستدة
المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة
ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في
ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام
آخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا
مشاركة من علة معين علة للذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر
واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي نيض عنه
بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال
كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان
يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة
المنفعة الفلكية في استمرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول
فان قيل انكم تنتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم
الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة
في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل تلك الوجود بحيث يقبل التغير و
الحركة في حده كما مر [illegible] واما الصور الخ لما فرغ عن ذكر كيفية صدور الى

العنصرية عن مبدائها اشتغل بذكر الصورة وبين انها يصدر ايضا من ذلك
البسيط ولكن بحيث تختص الصور المشتركة بحسب الاستعدادات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات
المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا
خصص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جرم عنصري او بواسطة يخصها
على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة
خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة
مفاداتها والمفاد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر يصير مناسبته لذلك الامر
لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
به من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت بسببها الى
الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينسب
الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر
يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله انا اذا افرطنا تسخين فان مادة بذلك يصير بعيدة المناسبة
للصور المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من
حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية عنها وهذا هو الاستحقاق

ولا مبدأ الخ يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة
فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المتفاوتة بتفصيل كرة
يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور
وهذا سبب اجمالي واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر
في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك
لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاله ان التسخين نار
وما بعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى البرد والكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه
يكون حارا ولكنه اقل حرارة وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل كثافة من الارض
وقلة الحر وقلة الكثف يوجبان الرطوبة فان اليبوسة اما من الحر واما من
البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو البارد والذي يلي النار فهو الحار فهذا سبب

كون العناصر ثم قال الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون
الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر
الصور بالحركة وليس كذلك ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية
التي هي الابعاد فقط بل لم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى
بسبب الابعاد وان ثبت فقابل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم
لا يصير جسما بحيث يتبع غيره من الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان
يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث
الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الام على قانون آخر
وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن
عدة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم
بسيط فاذا استعدت نالت الصورة من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم
واحد وان يكون هناك نسبة يوجب انقسامها من الاسباب الخفية علينا قوله
ويجب فيها الخ اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات
فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما بسبب العناصر من السماويات والثاني امور
منبعثة عن السماويات اما النسب فكما ذات الشمس لموضع من الارض المقتضية
لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن
او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه عن موضعه الطبيعي وبسبب خروجه
من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات وكالهيآت العارضة
على الطبايع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث
عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة في مواد
ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها ببعض
كما شاهد من الغاذية فصارت عللا لامتزاجات واعلم ان المراد من الامور
المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن
السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيآت المذكورة التي تعد
موضوعاتها لان يكون مبادي افعالها بخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين

السببين بحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال
لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك الصور
والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعند
ان طقع الخ يشير الى ان مراتب آخر الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما
كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان
كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان
موجودا بوسائط كثيرة محدثا لحدوث مادته كان كالة متاخرة عن وجوده و
كان محتاجا الى الاستكمال عن افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات
البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك الاضافات فلما انتهى الى آخر
المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد تشكيكا منها ان الاستعدادات
المذكورة وان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها
عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد
الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن
الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها
ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام
يستدعي شرايط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرايط اسندت
اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى
عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا
ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد
نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو
ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل
كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد
هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين
المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنها بل انما

يجوز في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا ينحصر عن فاعل واحد
انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون
الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب ليتعين كل فعل
من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة ويخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل
هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو
جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله
على امثال هذه الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي
اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تنتهي الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه
بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه قوله النمط
الرابع في التجريد يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس
الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما توزعها من المعقولات وكيف يتقرر المعقولات
في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات
الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام
الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة
لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد
موضوعات هذه المسايل عن المواد الجسمانية قوله تامل كيف الخ لما ذكر
في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى
مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدائه و
ذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد الاول وهي مرتبة العقول من العقل الاول
الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك
الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة
الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهي مراتب
البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها
مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور
الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها

انتهاء الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الانقص فالانقص حتى نزع النفس الناطقة والعقل المستفاد

وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها
وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعا والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل
المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة
الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول
الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال وبعد ان هبط عنها فظاهر ان الشرف
اعني البراءة عن التوق مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى
التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ومحاذيها في الجانب الآخر
العقول المجردة وما فوقها ولما كانت النفس الناطقة الى لما كانت
النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل في البحث عن حالها بعد تجردها
عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها
غير متعلقة الوجود بشيء غير مادتها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث في غيره
على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث
من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة ما للصور المعقولة الى كمالاتها
الذاتية الباقية معها بقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله
بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه اختلاجها
في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا
يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو
مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علة الثانية
فهذا برهان لمي موعدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات
البغدادي واعلم ان اسناد حفظ العلاقة مع الجسم هنا الى الجسم ليس بمناقض
لاسناد حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان
النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك
لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه و
لذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد
على الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض

ثم ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده بعد هذا الفصل صفحه اذا كانت النفس الناطقة
البصيرة جعل غير المبصر كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا فهي تتمة
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حدث الغافل عن ادراك
الشيء الحاضر انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث
اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي
ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في
بقائها في انفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل
والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست الا
لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث
من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة
في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي
استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو علمت بالاتها وتاليها متصلة كلية موجبة و
هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان
تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها
كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه. وقوله كما يعرض لا محالة
لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بآلات بدنية ويختل
باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل
للفاعل بعد صدور الفعل دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند
استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون
اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الاختلاط يكون اجود بصرا
منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني

بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه
لايكون احد بصيرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك
اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض استثناء النقيض
التالي وهي متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال بل قد يكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل ايما يثبت واما يزيد وهو
كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ
يضعف لكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء
انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ
اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في
تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء العين التالي
وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل
على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال
الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها
حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل
في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة
فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان الثاني خلا دون الاول كما
ان الصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع
الازدياد والانتقاص فيما دونها ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم
الكثيرة عند هم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تبقى بالاشتراك
على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة
عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة
الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة
للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها
وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد
والانتقاص فظ انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها

كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في
الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر فلما مع ان الشيخ معترف
بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره
في سائر كتبه يعني انها يكون مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للملحدين فان
الاقناعيات العلمية يكون هكذا الا على ما يستعمل في الخطابة فانها يطلق مسامحة
على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات
وما يجري مجراها مما يفيد من اليقينيات زيادة تبصرة تامل ايضا الى
يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان
تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها وشهد
بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر
عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كسائر الحواس عن المحسوسات في
المدركة وكالاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تتالف
موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقهورة عليها مقاومة لتلك
القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يتبع الكلال
والوهن حد العجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كما لعين تضعف بعد مشاهدة النور
الشديد عن الابصار او يعمى قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا
بخلاف ما وصف هذه القوى هي صغرى القياس وكبراه ما مر وتقديره ان يقال
العاقلة لا كلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية قد ايما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة
ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا يضعف ولا يكل
بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكورة بخلاف البدنية وانما قال
قد يكون كثيرا ما بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها معا
من الفكرة التي هي قوة بدنية قد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن بضعف معاونها
والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية
دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز

ان القوى
العاقلة تكل بالافاعيل لا سيما
كلما كثر الافاعيل
لقوة وخصوصا اذا كانت فعلا
فعلا على الفور وكان الصنف من شغل
تحرك الخاطر غير مشعور بحركة الرؤية
الضعيفة اثر القوة

كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض
بالكمال دون البعض ساقط لان القياس المذكور باطل واما قوله الخيال مدرك البتة
بعد تخيل الجمل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس شيء
لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تاثيره في الحاس
وضعفه زيادة تبصرة ما كان الخ هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها
وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط الة فلا فعل له في شيء لا يمكن
ان يتوسط الة بينه وبين ذلك الشيء وينتزع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة هي قولنا
كل مدرك بالة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا الة ولا ادراكه فان الالة الجسمانية
لا يمكن ان يتوسط بينه وبين الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا
ادراكاتها ولجميع ما يظن انها الاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بالة جسمانية
واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها
مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام
من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك
انفسها ولا الاتها ولا ادراكاتها لا يصلح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة
بادراك كل شيء زيادة تبصرة لو كانت القوى الخ وهذه حجة رابعة وهي اوضح
الحج على هذا المط وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة
صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة
لحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت بحصولها في الة وهذان مما مر
بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلا الا
بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الاتها في افعالها وهذا
مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالهوية لا يتغير الا بسبب
اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير
الانواع المتفقة في الجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء
اما مادي وهي كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي
كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك امتناع

تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في
النمط الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما ذاتية التعقل لذلك
الجسم او غير متعلقة له في وقت من الاوقات واللزوم انما تبين بابطال قسم اخر
يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت
فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل بحصول
صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان
القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها قوله فان استاصلة تعقلا
بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهي تجدد التعقل وفي
تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل قوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة
الثالثة وهي كون المادة الة للمدركة المادية قوله فيلزم الخ اشارة الى المقدمة
الثانية قوله ولان حصول الخ اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الالة
المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي
المذكور قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان
لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتنافها اعراض
باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة قوله وقد سبق
بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي
لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الالة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت
عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة
التي بها يصير القوة المتعقلة الخ اشارة الى معيتها في جميع الاوقات قوله فاما ان
يكون تلك المقارنة وجب التعقل دائما او لا يحصل التعقل اصلا انتاج لاستلزام
عدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله وليس
ولا واحد من الامرين لصحة استثنائية نقيض التالي لفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق
كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون
العاقلة منطبعة في جسم بط وهو المط والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات

فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم تكن

ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادة موجودة في مادة اخرى

تجدد فيها صورة غير الصورة التي لم تزل في مادة باقية بعدم

منفصلة لانه يكون الصورة التي هي الالة التي هي قوة المتعقلة والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما

المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السما ليس بمساو للسما الموجودة
في الخارج في تمام المهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام المهية لان
المناسبة بين السواد والبياض لا تشترا كهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من
المناسبة بين المعقول من السما الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السما الموجود
الذي هو جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا ايضا اعود فاقول ان مهية
الشيء ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك يشتق
لفظ المهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى
قول القايل المعقول من السما ليس بمساو للسما الموجودة في الخارج هو ان السما المعقولة
المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسما المحسوسة المقارنة اياها وح ان اراد بعدم
المساواة التجرد واللا تجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السما نفسه ليس
بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السما ليس
بمساو للسما الموجودة في تمام المهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من
السما ليس بمساو للسما الموجودة في تمام المعقولية ليس بمساو لها حال كونها معقولة
فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السما هو نفس مهية السما الموجودة فضلا عن
المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظ وظاهر ان المناسبة
بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السما المحسوسة والمعقولة بكون احدهما عرضا
في محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية
المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد
والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل هو مبدا
نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السما المعقولة اذا
اخذت من حيث هي عرض قايم بنفسه ما لم يكن مهية للسما انما يكون مهية لها
من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون
العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها
لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما قرر ان العاقلة
لو كان محلا للصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير

مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة
كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت
محلا لصورة حلت في محلها عاد الى المذكور قلت فيل الفرق باق لان احديهما
حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول
اقتران على ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين المتقاربين دون الآخر غير معقول و
مع ذلك فالى المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي المهية في محل واحد
ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزايدة على مهياتها
متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس
بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقايق
متشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها و
هذه الاعتراضات واشالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها
قوله هذه الحجة بعينها يقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة
بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب
ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها
والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشيا المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة
وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دايما كما كانت مدركة
لذاتها دايما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لعدم الشرط
في غير تلك الحالة [illegible] فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثلا
ان تعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى
اكمال الكلام في بقايها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك رسم
الفصل بكلمة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثلا
ان تعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة [illegible] ولانا اصل هذا ابتدا احتجاج
على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد
فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين
فهو اصل بالقياس اليها واذ تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من

غلب كون الشيء من قوة قابلة للفساد
فيكون قوة الثبات فان اخذت للاصل
انها اصل بل كل كرب من بني الهيولى
وشي لصورة عندنا بالكلام في الاصل
من جهة [illegible]

ثانيا ان بسيط كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقا غير قوة الفساد
والا وكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن مما لامرين مختلفين
اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد متقدمة
لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا
والثاني بط لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من
الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود فى المركب وهو
غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض الخ هذا جواب
عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية حكمة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون فى موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجوده
فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه
فى انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعللها وثباتها بها اى اذا ثبت ان النفس
اما اصل واما ذات اصل لم يكن هى وما يجرى مجراها مما لا تركيب فيها ولا تحال
فى غيره مما يقبل الفساد فان البقا وقوع الفساد لا يجتمعان فى البسيط والاول
حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد وجودها
بعللها وثباتها بها لان اول الوجود وبقاؤه يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين
من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة فخالفتان
لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقى منها هيولاها وحدها لما كان الباقى من النفس
هو النفس بل جزؤها منها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة
لصورتها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول لا يح
لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثانى لا يخ اما ان يكون مع كونها غير
ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت عاقلة بذاتها كانت
فكانت هى النفس وقد فرضنا جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها
فاما ان يكون للبدن تاثير فى اقامتها او لم يكن فان كانت كانت النفس غير مستغنية
فى وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال

هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فى اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن
موجودا وهو الملط ثم ان الصور المقومة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز
ان يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها من البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى
جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من
جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس غير
مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك
الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكره وعلى جزئى الجسم بالتشابه والا فجميع
انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان
فى احتياجهما الى امكان سببهما والى محل لذلك الامكان اونى استغنائهما عن ذلك
فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد
عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا
محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزمه
انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشى محلا لامكان وجود ما
هو مباين للقوام له اولا امكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان
وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا
به وكذلك فى امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشى محلا لامكان فساد ذاته
فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان
فساده اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان
وتهيؤه لحدوث صورة انسانية تقارنه ويقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك
الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأها القريب بالذات اعنى النفس فى ذاته بحسب
استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان
ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان
والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس
اعنى الهيئة المخصوصة فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال
ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو

ذات مباين عنه فاذن البدن مع بنية مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث
هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس شرطا في وجودها
والشيء اذا احدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت
البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث
صورة ما حدوث مبدأ تلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة
فساد مبدائه ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما انما
يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول شرائطها وما يقتضي فساد العلل بل كيفية فساد شرطها
ولو كان عدميا وجبه ان قوما الخ لما فرغ من اثبات وجوب تعلق
النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين
كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد
المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند
تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتقدمين يتبع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك ما قرر في كتابه
الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات
فانه صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر
تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الخ وهو ظ
زيادة تنبيه وايضا الخ معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل
صارا فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو مجرد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه
ذلك بل بقي آ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم فان بقي آ وصار مع ذلك ب كان
مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات
وكثرتها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا وهم وهو
وهو لا ايضا الخ هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما يتحد بالعقل
الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم
احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول
جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا

اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المح لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما يلزمهم مضافا
الى المح الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة
هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها واعلم انه كالزمهم في الفصل المتقدم
القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى
حكاية وكان لهم رجل الخ الخشف اردأ التمر ويقال للضرع التالي ايضا خشف
فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القائل الخ لما فرغ من ابطال
المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقوله كل وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره بمعنى
الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين
ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة
وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيئا شيء ما ويضاف اليه شيء آخر يكون
معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض او ما بالقوة بالفعل او
بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير
اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين
المعنيين بل المراد منه ما يفهم عنه بالحقيقة وهو ان يكون شيء واحد فصار هو وحده
واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه يحمل
ويسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حتى اشتغل بذكر الحجة على فساده
فنقول فانه ان كان الخ تقريره ان ههنا امرين ايهما كان قبل الاتحاد
وايهما حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك
الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخ اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون
احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع
الاقسام مح اما الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان كون المعدوم
بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ ابطل
هذا القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد

قال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان
المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو
الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا
ومصير اياه بفتح الهمزة في ان وسيان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة
بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصير اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون
هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الكلال
واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر
ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب
الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى فيظهر من هذا ان كل
ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر
لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل لكماله فان ذلك
هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فقد كرانه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر
والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة
لذوات تلك الصور باليقين الصور العقلية الخ لما فرغ من بيان كيفية
ارتسام المعقولات في الجواهر العاقل اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته و
ما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات
الى ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجة التي هي صورها كتعقل الانسان علما غريبا
لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما تعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات
الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى العلم
الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره كل واحد الخ هذه قسمة حاصرة
لكل واحد من القسمين المذكورين وتقرير ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجودة في
الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي
فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك
الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير
ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى

غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود
والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علة فعليا وحاصلا له كما مر من ذاته لا من غيره
لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان العقل
لا يكون قابلا وفاعلا في وجود الانفعاليات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى
الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث اشارة واجب الوجود الخ
لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل
ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما يحق في النمط الرابع ويعقل ما بعده
يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة يقتضي العلم بالمعلول
فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها سببا لمتمة لجميع ما يلزمها لذاتها و
هذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة لوجوبها ويعقل سائر
الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث هو في سلسلة المعلولية النازلة من عنده
اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة
الحوادث التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع
ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة
اليه تعالى اشارة ادراك الاول الخ للادراك اعتبار من حيث هو ادراك و
اعتبار من حيث هو حال بالمدرك واعتبار من حيث هو حال بالمدرك وتختلف
مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب جهة فلكونه تارة احساسا
وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك
فلكون الادراك العقلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك
الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد
من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من
المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلة اتم من المدرك بمعلوله
ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام
بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلة فان العلة من حيث هو علة
تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول

لا يقتضي علة المهية انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بمهية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون مهيتها كان اكمل الادراكات
في ذواتها ادراك لذاته بذاته كما في وطبع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة
تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه على ذاتي وافضل انحاء كون الشيء
مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته
وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول
تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس
والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلي لان مخرجها من
القوة الى الفعل بنقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي
لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق
اخرى غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب
الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك لان الادراك يقع على اصناف
الادراكات بالتشكيك [illegible] ولعلك تقول في تقرير الوهم ان
يقال انك ذكرت ان المعقولات لا يتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل صور متباينة
متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول تعالى الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته
صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب
واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته
وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات
فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمقومة بها ولا بغيرها
بل هي واحدة وكثرة اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او متباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة في ذات الواحد العالم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره

والحاصل

والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا يزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه هذا
هو تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته
قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته المتكثرة
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب
الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطن القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشائون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات
حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات
ان لا اتعرض لذكر ما استمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التنصي
من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من
نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة
خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته
الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة يتصورها او يستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما يعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف
الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة
فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
بهذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك ليست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم

ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل
اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حكمت
بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم
بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت
بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة
يحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا صور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يغرب عن علمه
مثقال ذرة من غير لزوم ما من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته
انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي
يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية
لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى اشارة الاشياء الجزئية الخ يريد
التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه
جزئي يتغير بتغيرها لتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من
حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل
الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك
نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها و

لا مدخل

لا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت
جزئي وقولنا الانسان يقول القول في الوقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان
والقول والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في
شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد
بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها وما يجري مجراها من المخصصات التي
لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراها فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن
تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان
الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور
المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات
من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها و
تماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك
الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات
يتجدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم
منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت
دون وقت كما عليه الوجود غير مصادره اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها
منطبقة على عوالم آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة
كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون
ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فنقول الاشياء
الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة
عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون
الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ
نوعي في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها
غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك
الاشياء انما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تخصص اي تخصص
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما ينسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي

من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث
هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في
موضع كذا الخ ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه
في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل
كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون يعقل ذلك
العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا
البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في
اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس
زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة** قد تقسم
الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصناف
وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير و
استدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك
القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون مقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة
الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمقررة في ذاته واما
ان تكون مقررة ومقتضية للاضافة جميعا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف و
الى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان يسود الذي
كان ابيض وذلك باستحالة صفة مقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول
من الاربعة وسوط والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومنها
مثل ان يكون الخ وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المقررة في الموصوف
المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج
وان كانت بغير اضافة الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات
بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى
مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير
قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافة تلك فانه لا يكون قادرا
على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم

الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي
لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به
لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد
يتغير ويتغير بها يتغير الاضافات الجزئية الوضعية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل
للاول لانه صفة مقررة ذات اضافة والاول مقررة عارية عن الاضافة
قوله ومنها مثل الخ وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المقررة
في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في
الخارج وهي كالعلم فانه صورة مقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلومه المعين
ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك
لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم
بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي اولا و
بسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي
فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف العلم ويجدد
فيتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده
العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان
حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة
جديدة للنفس اما اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق
ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون
من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط
بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فاليس موضوعا الخ لما فرغ من احكام
الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان
يتبدل صفاته المقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المقررة المتعلقة بالاضافات
التي تتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل صفاته اللازمة بصفاته المقررة لا تتغير
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة
لزوما ثابتا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان

لتغير لم يجز ان يوصف بتبدل بحسب القسم الاول
ولا بحسب القسم الثاني والثالث ولا بحسب
القسم الثاني في قيد يجوز في
الاضافات بعيدة
لازمة

التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وح يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تحرير
كلامه وانما وسم الفصل بالتتمة للتتمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي و
اعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها
فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم يقولون ان الاضافة التي تجوز
تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المقررة فيها بالذات
بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة
على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا
على ان وجود الاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون
لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه
تغير في الامور المعقولة فقط كذلك يقال الخ اشارة الى الصنف الثاني من
الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض
وذلك ظ تذنيب فالواجب الوجود الخ هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل
من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع
الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته
على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضته للحكم بان الكل معلول للواجب العالم
بذاته وبالعلم لعلة توجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان
هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها
في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول ان لم يكن
كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي
المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول
بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص
لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري
مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض
الاحكام فيها فالصواب ان يوجد بيان هذا المط من ماخذ آخر وهو ان

يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير اما ادراكها على الوجه
الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا
للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل
يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الثاني وهو ويجب ان يكون
هذا تاكيدا لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي
بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاده ما يتعلق منها بالمادة في المادة على
سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لتعاقب صورتين متعاقبتين عن تلك الكثرة
وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها
بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في
الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في
جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تصور ذلك فاعلم
ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها متصلة
واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر
مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر
معنى قول الشيخ ان كل شيء بوجه الاول بوسط او بغير وسط تاديه الى قدره الذي
هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب اشارة
فالغاية هو الخ هذا الفصل يشتمل على تفسير الغاية وهو وقد مر في النمط السادس
ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم
ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هنا بعد نفي ادراك
الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر

عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وينبه له
الوهم المذكور ولذلك بنا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه ههنا بتقرير
المراد [illegible] الامور الممكنة في الوجود الخ لما فرغ من بيان ادراك الاول
الواجد لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضاء تعالى من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق تهيئة الشر قبل الخوض في المطلب فاقول
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له
مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع التوجه الى الكمال
عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال
المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم و
غير ذلك فاذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هي كيفية ما او بالقياس
الى علته الموجبة له ليس بشر بل كمال من الكمالات انما يؤثر بالقياس الى الثمار لافساده
ازهتها فالشر بالذات موقعدان الثمار كالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا
بالعرض لاقتضاء ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما
امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل بما امران يصدران
من تلك الحيثية كالات لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم
او الى النباتة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر
بالذات موقعدان احد تلك الاشياء كالاتة وانما اطلق على اسبابه بالعرض
لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها
ليست بشرور من حيث هي ادراكات للامور ولا من حيث وجود تلك الامور
في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال
عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في جهة عدم وجود او عدم
كمال الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات
ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء الفاقدة
كمالاتها لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية يعتبر
الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود

بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم
الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا
والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما
يغلب فيه ما هو شر وهذه جملة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان
الموجودات التي لا يشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيه اصلا الثاني ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون
على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها
منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالفعل في الحرارة الا ويكون
بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق ويكون لا محالة من هذا
الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة
والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التصادم المقتضي لصيرورة
البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانها لا تقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات
وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب
الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية
في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور
واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثانية الباقية بقوله وفي القسم امور اشرة اما على الاطلاق او
بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا الجود المحض الى قوله واوقات اقل
من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين جميعا والجهل المركب
الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان
والامور التي يعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ويضره في امر المعاد اعني الاخلاق
الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر
ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يغني غناؤها الا
ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت
كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في الغاية الاولى فهي مقصودة لا بالذات

بل بالعرض ومرضي بهما لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة
والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب
المعتزلة واما مع القول بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال
بلم على افعاله وارداً فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة
انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فهم لان الصادر عنه
ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون
على كون الشر عدما وليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا
حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير ماهية
الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فما حاصل
استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي
يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فيطردون في وجوه استعمالاتهم ويلحقون ما يدخل في تلك
الماهية بالذات عما يضاف اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث
على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال مثلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه
الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو
الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني
اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون
الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل
لم خلق الله الخلق بطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي القول بتقليل الشر فاذن
خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان بحث
ما هو كاف فيه وهم وتنبيه ولعلك تقول الخ لما كان قوى الانسان
التي بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير سببها سعيدا او شقيا ثلثة نطقية
وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقة بالنسبة الى الاكثر
وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب
هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء

لا سيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع
الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل
المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضره في
المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة
الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة
وشبه النفوس وهذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض
الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن
الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجيء
وهو معنى قوله واخر كالمستام او السيئ هو عرضه الادنى في الاخرة يقال هو عرضة الشيء
او عرضة للشيء اذا كانا مسمى الشيء لا يتعرض ذلك الشيء بغيره وباقي عباراته واضحة
تنبيه لا تعن الخ يريد تقرير كون الشقاوة الابدية تختص بالطرف
الاخير وهو ظ وقوله باء بعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان
اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاكا لم يرد ضرب من الجهل والرذيلة
دال على ان ما عداهما انما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا
وانما قال واستوضح رحمه الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء
فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لا يدل الطرف
الاشرف وهم وتنبيه ولعلك تقول الخ وهذا الفصل غني الشرح وهم
وتنبيه ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل الجواب
الخ تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتشابه سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث
منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم عاقب الانسان على شيء يصدر عنه على
سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب
للنفس على خطيئتها كالسقم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع من يتبعها
وهو ظ وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب لكناتها الردية
والراسخة فيها فكانها من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة

ولكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لانصفت
القول بالعقاب الجسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير و
الاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى
من مبدئ له من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان خالكان سمعيا
ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر مما لا يجوز
وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضا يكون حسنا فاراد بالحسن هنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما
سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف و
تنقيص للازدياد والمنع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذه التعذيب انما يكون شرا
بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت
لتألم الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل
واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا
على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره
لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما
يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن
منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ بهما تقربهم الى الطاعة وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل
منه حسن والاحلال بالمثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما بنوه على مقدمات
مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونه من
البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها
انما محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما قرر في المنطق فاذن
بيانان احكام افعال واجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح
هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان
القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا

في مبادي الافعال الانسانية حسن للنفع في اكثر الاشخاص والا فيما بذلك التخويف

فاذن

فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على
قول المثبتين لانهم يجعلون مكون الممالكين فمن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان
غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب
علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء هو
وجوب كون الجزئيات منتهية الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما
ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله
والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده
الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل
الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر
والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر محلة
عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما
قال الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عند عدم قطع التعليل على الاطلاق
وكذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعن الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين
من المثبتين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس
فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما ينافي
هذا الحكم

لفظ الشامن في البهجة والسعادة البهجة السرورة و
النضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد به الحالة التي يكون او يحصل لذوي الخير و
الكمال

وهم وتنبيه انه قد يستلذ الخ العطب الهلاك واقتحم اي دخل
من غير روية والدسم الكثير اعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة
فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هو المدرك بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها
فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها
بالقياس الى الحسية فبين الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية
الظاهرة بوجوه منها ان لذة العلية المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما يؤثر على لذة
يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان نيل الحشمة والجاه ايضا يؤثر عليها ومنها
ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها

والزوجة يعرض لمطعوم ومنكوح فيرضاها من غلبة ما دلوق الحس كما تشطح
لما يعاضه من لذة القدرة الوهمية وقد يعرض للمطعوم
ومنكوح في صحة جسمه فتنقص لديه ما عاد المنكوح
فيكون مراعاة الخشية آثر واكد لا محالة مناكح من الناس الالتذاذ بالمطعوم
يصيبون موضعه آثروا فيه غيرهم على انفسهم حتى
تنافيه وكذلك فان كرم النفس يستصغر مول
الانعام والعطش عند الحافظ على الرجه ويستحقر
الموت ومناجاة العطب عند مناخ المبارزة
وربما اقتحم الواحد على عدو متمطيا طلب الكلام
وموت فقد بان ان اللذات الباطنة مستقلة
على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل في
العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يحمله
على الجميع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله
والباضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها
وربما خاطرت بحياتها انفسها فاذن كانت اللذات
في ذوات حياتها انفسها الظاهرة وان لم تكن عقلية
الباطنة اعظم من الظاهرة م
فما قولك في العقلية م

ومنها ان كثير النفس يؤثر لذة الكرامة للتوقع من مجافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال
مع عدم العلم بمبايها على اللذات الحسية الى حد يحتمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال
الموت والهلاك مهاوية ضروريات يضاف اليها كبرى مشهورة هو ان كل ما هو
اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات
الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية بسبب
على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر
اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضوه من
الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي يجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها
نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت
اعظم من الظاهرة فان كون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة و
ضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سياتي تحقيقه
فلا ينبغي لنا ان نخالف القائلون بان السعادة هي الحسية ينكرون للسعادة التي
يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك
ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ
من الرد عليهم اثبات تلك السعادة فكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا
لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسم بالتذنيب ثم نبه على
مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري
مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما
الى الآخر لعدم الاشتراك بين كمالاتهما في الماهية قوله ان اللذة هي ادراك الخ
يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم تبيين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي
يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لا ماهيتها
فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك قد مر شرح اسمه والنيل هو الاصابة
والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة
يساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ
بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز

وانما

وانما اورد هما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم
الذي بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان
اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه
وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو
لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر
كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير
هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء مناسب شيئا و
يصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي
لا محالة براءة ما من النقص لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه
مؤثرا خير والشيخ انما ذكر هما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك
المعنى وانما قال من حيث كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة
والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة وتقابلها ماهية
الالم كما ذكره ومما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك
المنافي ولذلك عدل الشيخ عنه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف
اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ ام وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود
وكذلك يكون الالم ادراك العدم وذلك بط اما في اللذة فلان ادراك احراق
الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات و
اما في الالم فلان العدم لا يحس فان فسروا الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على
ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها و
الكمال ايضا ان فسروا ايضا بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم
من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمال
قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه
في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة
والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله
وقد يختلف الخ مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي

الخير والشر بحسب الشيء فالشيء خير هو مثل المطعم
الذي هو عند الشوق خير هو الطعم والذي هو
الملائم والملبس خير هو الملائم والذي هو
عند الغضب خير هو الغلبة والذي
هو عند العقل خير هو فكاره وباعتبار
فالحق وثانية وباعتبار فالجميل
من التعقلات نيل الشكر ودفع
المدح والحمد والكرامة وباعتبار
فان تمام وجود العقول في الكمال

لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المعينة الى القوى الثلثة التي تتعلق الافعال
الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا غاية قوته بالقياس
الى قوة النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية وارادة
بقوله ومن العقليات نيل الشكر وفور المدح الخيرات التي يكون للعقل بمشاركة سائر
القوى وهي التي يختلف الهم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف
فلا يختلف البتة قوله وكل خير بالقياس الخ اراد الفرق بين الخير والكمال
فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقتضيه ذلك الشيء باستعداده
الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء موثرا بالقياس اليه
وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كامل واما قوله باستعداده
الاول فايدته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما ناظر الى الآخر فلا يكون
الشيء الذي هو ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا
بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء
الفضائل ثم اذا طرا عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصد بالحب الاستعداد الثاني و
لا يكون شيء خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والحق ان الفاضل الشارح
ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام
الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وح يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله
وكل لذة الخ لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل البحث وهو ان اللذة متعلقة
بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المط
في هذا النمط مبني عليه قوله ولعل ظانا يظن الخ الوصب المرض الطويل
يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والنؤوب الرجوع الى
الشيء بعد الذهاب عنه والغاصبة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك
على شرح اللذة المذكورة وهي ان الصحة والسلامة كمال وخيرية انما لا تلتذ بهما واراد
الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في
اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات مذهل النفس عن احساسها و

التنبيه على انهما مع التجدد المقتضي للادراك لذيذان جدا قوله واللذيذ قد يحصل الخ
كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب
اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على
الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير
بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون
لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف
الاول قوله اذا اردنا الخ عاف الطعام اذا كرهه والغرض من هذا الفصل
ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقض المذكور عليه هو وهو ان
يقال لا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد
والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق
المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظ قوله وكذلك الخ يريد ان سبب
على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك
فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وسقوط
انه قد يصح الخ يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب
الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا
لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها
العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا
يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون
مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله الملامسة
والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس
باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل
في مفهوم اللذة كما مر قوله كل مستلذ به الخ يريد اثبات اللذات العقلية
وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان مما عدة مطالب هذا النمط وتقريرهما
ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك بما كان كل مستلذ به اي كل ما

يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل لمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستواء
فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت
ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان
كليهما في افادة اللذة متساويان وكذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه
بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية
وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما اذا تصور اذى ما حل بمغضوب عليه
ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجى او تصور شيء يتذكره
فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية
لها تفاوتة وتميزها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله
من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما
يتعلق من صدور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب
الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير
عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه
مدرك لهذا الكمال وحصول هذا الكمال فاذن هو ملتذ بذلك وهي هذه اللذة العقلية
ثم اذا قايسنا بين اللذين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية
وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل
حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام
التي يحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله واما الثاني
فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات
وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس
محصورة في اجناس قليلة وان كثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين
المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة
لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك
فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح

اسند

اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى
الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا مطابقين في قبول الشدة والضعف
كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض
فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة
بالمحدود من كتاب طوشقا وفي المنطق وقد ذكرنا انه موضع علي وقال ايضا انا
نجد عن الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اي
ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم
ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير
لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت
عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي يصفونها فلو كانت الادراكات
نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير
البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب
انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند
الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين
غيرها مما يناسبها ونفوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في
كل صورة وصف باللذة وعن حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد
من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان
ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا
ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات التامة
للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير
او لا يكون عالما بها في جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون
عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون
بها اشد ابتهاج ويوثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك الدنيا وما فيها فضلا عن
لذة مطعم ما او منكح ما [illegible] الآن اذا كنت في البدن الخ يريد ان فيه على حل

ومن نحو اعلى دعواه وليس الكمال الذي
ادعيتم لحصول لذة فاعلان ذلك
لكن لا نسلم وفقك من اسباب ذلك
بعض ما نسب عليه ه م

اشكال يورد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المشبهة للذاتها
ويتألم بحصول اضدادها لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور ويتألم من الظلمة فان
كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فلم لا تشتاق الى حصولها ولا يتألم
بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل
راجع الينا لا الى المعقولات بوجود فينا غير متعلق بها واحاله بيانه الى ما سبق وهو
ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم يقبل عليها
لم يجد دوامها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير
مجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم يكن متألمة بها
واعلم ان هذه الشواغل الخ يريد ان يبنيه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس
الانسانية التي هي اسباب الشقاوة لنوعها بعد الموت وعلى حصول التألم بها لحصول سببه
وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة ثم
اعلم الخ يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة وهي ان يقول فوات النفس
كمالها لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة
العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه
اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما
بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان
الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير محور بعد الموت ولا يكون بسببها معذب وهو الذي
ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير محور
لكن يدوم المعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير
مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذلك هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل
وجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محور والثلثة الباقية اعني المظنة
غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقدرة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب غواش غريبة وجميعها
يزول بعد الموت اما العدم رسوخها واما لكونها مستفادة من الامزجة والاحوال
فيزول بزوالها لكنها تختلف بشدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوه و

تختلف

انما يتأذى بها نفس تشتاق الى الكمال
وذلك الشوق تابع لتمييز الاشياء
والملتبس من هذا العذاب وانما
يحاجون والمعذبين الموضعين عاجزين
بالبهيم الحق فالملاحة اذن الى الكمال
من ظلمات تراكم

يختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلاف من
واعلم ان رذيلة النقصان الخ يريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين
بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم يرتسم
اصلا فان الحكيم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس بدليل والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت
بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلا يخ اما ان تكتسب
ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت متوقفة من حيث
الانية اذا اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما لين يضاده فصارت
معرضة او لم يشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة
اياه فهؤلاء اصحاب الرذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال
الذي فات عنه وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاطع عن الوصول الى المشاهد
اليه وهو فظاهر انهم البرآء واسوء حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط
واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وهم الشيخ بالبله والابله في اللغة غلب
عليه سلامة الصدور وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغوم فهؤلاء لا يتعذبون
لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس
ذوات عقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول
عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ويصير من اهل السعادة وان لم
يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون شقاوة متعذبة
والجواب ان النفوس الكاملة تمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ
بمشاهدة ما اكتسبه ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكما كانت ذوات
ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها اما التي تمثلت
اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة
يتعذب بعد الموت ما رجته فتحسب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا لزوال
الجزم عنها تنبيه والعارفون الخ يريد بالعارف الكامل بحسب القوة
النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية التجرد عن
العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيآت البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع

التنزه عن اذا وضع عنهم درن مفارقة البدن
وانكاوا عن الشواغل حصلوا الى عالم القدس
السعادة واشتغلوا بالكمال الاعلى وحصلت
لهم اللذة العليا وقد عرفتها ٥ م

النفس عن الانتعاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الاصباغ التام
وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم
كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة
العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول قوله وليس هذا الالتذاذ الخ هذا اخبار
عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وسه عليه بالقياس العقلى وانما تحققه من موسيرله
والفاظ غنية عن الشرح قوله والنفوس السليمة الخ يريد بالنفوس السليمة
التى هى على الفطرة النفوس التى لم تعش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد الخالفة للحق
ولم يغلظها اى لم يغلظها والغلظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال
جسأت يده بالهمزة اى صلبت وعشها اى عظيمها ووجد مرج اى شديد يقال ضربت
ضربا مرجا اى شديدة ويرج به الام اى جهده والمنافسة الرغبة فى الشئ على وجه
المباراة فى الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله
ومن كان باعثه اياه اى كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاتية للكمال لم تنتفع الا
بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه قوله
واما البلغ الخ لما فرغ من بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة والمعا
اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضادها وهى نفوس البلد فى هذا
الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تبقى لان النفس انما يبقى بالصور المرتسمة فيها
فالخالية عنها معطلة ولا معطل فى الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة
يقتضى بعض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى عن مبادية لخلوها
عن اسباب الهادى والخلاص فوق الشقاء فاذن هى فى سعة رحمة الله تعالى ويوافق
هذا المذهب ما ورد فى الخبر وهو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها
لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بآلات جسمانية
فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام آخر ولا يخ اما ان لا يصير مبادى صورة لها
وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او يصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ
الذى سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ فى كتاب المبدا والمعاد
وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابى قال قولا

فانهم اذا انتهوا خلصوا من البدن الى سعادة يتمتعون بها ولا يستغنون فيها عن معاونة جسم كون موضوعا لهم
ولا يمنع ان يكون ذلك جسما ما
او يتعلقون بجسم ويعلمون ذلك
الذى يتعلقون
لا يتعلقون بالجسم

ثم كما وهو ان مولاء اذا فارقوا البدن وهم يدينون لا يعرفون عن البدنيات وليس
لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن
ان تعلقهم لشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شانها ان تتعلق بها الانفس لانها
طالبة بالطبع وهذه مهيات وهذه الابدان ليست بابدان نباتية او حيوانية لانها لا
يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير هذه الانفس
انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام للامكان
العلى ثم محل الصور التى كانت معتقدة عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه
وافعاله الخير شاهدت الخيرات الملذوذة على حسب ما يخيلها والا فشاهدت العقاب
لذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون متقاربا
لمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن
فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز
بعد ذلك ان يفضى التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المستعد الذى للعارفين
ولى فى اكثر هذا المواضع نظر قوله واما التناسخ الخ وهذا هو المذهب الثانى
وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقول لما ثبت ان تهيأ الابدان يوجب
افاضة وجود النفس من العلل المقارنة ثبت ان كل مزاج بدنى يحدث فانما يحدث
معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ
نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان ح لحيوان نفسان وهذا
ح لان النفس التى يدبر البدن ويتصرف فيه وكل حيوان يشعر لشئ يدبر
بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا يدبر بها
ولا يتصرف فى البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له
الحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثانى حال فساد البدن
الاول او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به فى تلك الحالة فاما
ان يكون البدن الثانى قد حدث فى تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس
المفارقة وعدد الابدان الحادثة فى جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس
اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل نفس ببدن آخر

فى باب من مضى كانت نفسه تتعلق بالبدن الذى يتصل اليه وفارقت النفس المستنسخة
بكمالها الحيوان واصبحت نفسا لم تتعلق بجسم ان يتصل كل نفس بجسم ولا ان يكون عدد النفوس
من الاجسام عددا بقاء اذا اتصل بها نفس واحدة فيصير عدد النفوس
مساوية لعدد الابدان
بجسد فى مواضع اخرى

ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما
محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن
واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل
فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فبقي الكل
غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني
يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث الخ
اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه
غيره وبذاته او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا باطل او يتصل بعض
النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما
اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث
النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة
ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن الخ اما ان يكون ذا نفس اخرى
او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد
للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجوازه كونه معطلا
في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج القول بالتناسخ وايضا الخ
اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على
الاول نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني
ان يخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وتهافتها
قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان
الثاني الى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واشتغل
بما بعده في مواضع آخرها اجل مستهل الخ لما فرغ عن بيان احوال
النفوس في المعاد وقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي
واراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب
اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج
لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان

الاول

الاول اجل مستهل بشي لان كماله سوى كمال الحقيقي لا غير وادراكه سوى الادراك التام فقط
فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم
ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر جميل والجميل اذا اوفر سمي عشقا وكلما
كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع
الوصول التام ويكون كذلك على اقرب لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو
الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق و
ربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج و
لا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي
للاول تعالى بحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم
يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
الالهيين من الحكماء والمحققين وترفعه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شي وبين انه
عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب
ادراك الغير له واعتراض الفاضل الشارح بان الحب ان كان سوى الادراك كان قولهم
ادراك الكمال يوجب حبه استدلالا بالشي على نفسه وان كان غيره كان ادراك
الاول كمالا مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام
فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب والجواب
ان الحب ليس سوى الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو وادراك الكمال انما
يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا
بثبوت الحب هناك [illegible] ويتلوه المبتهج الخ هذه هي المرتبة الثانية وهي
مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة [illegible] وبعد
المرتبتين الخ وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة
من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وجب
الشوق الادنى وذكر ان الادنى لما كان من قبل المعشوق كان ادنى لذيذا والادنى
الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر
المعشوق اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الادنى اللذيذ بالادنى الحكمة

والاغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة
في الاغدغة جسمانيان وهما عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الاغدغة
متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيخيلهما معا وهما متحدان والباقي
قوله ويلوذ النفوس الخ وبالتان المرتبتان بما الباقيتان وهما مبنيا
النفوس الناطقة المتوسط والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة موجب مادتها
في المعاد على امر والفاظ قوله فاذا نظرت في الامور الخ لما فرغ عن بيان مباحث
وقد قرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان يدل
على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على
العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى واثبات تجمع انواع الاجسام
البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون
تلك الكمالات موثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها وشائقة اليها اذا فارقتها
والفاظ طاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات
الفاتح في مقامات العارفين لما اشار في الخط المتقدم الى ابتهاج
الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا الخط الى احوال
اهل الكمالات من النوع الانساني وبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر
الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجمل مافي
الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا مناسبا لما سبقه اليه من قبله ولاحقه من بعده
قوله ان للعارفين مقامات الخ الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من
ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من
ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في
ظاهر الحال متعلقة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلصت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الثوابي المادية وحصلت في عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي في مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام
ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم لما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد
من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار

كمال

كمال والكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات يختص بهم التي من جملتها ما يعرف
بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها
ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقر بها قوله
واذا قرع سمعك الخ رد الحديث اي اتى به على دلايه وفلان يسرد الحديث اذا كان
جيد السياق له وسلامان بحرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال
الحرم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع وقيل
والبسل الخلي قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس
الاحاجي التي يذكر بها صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصا بعيدا من الفهم لكن
الاستدلال منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض
الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف
الشيخ عليه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل في بيان المراد بسلامان
ادم عليه السلم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات
سعاداتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر الخطاط نفسك عن تلك الدرجات
عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشروح وجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان
ويكون سياقها مشتملة على طالب ما لمطلوبا ينال الاشياء فيشاء ويظفر بذلك النيل
على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال
على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان ما بين
اللفظتين قد يجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان انه يذكر
ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر
قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فندى
سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر والبسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى
هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه
وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم تتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وعلى
الوجه الذي سمعته غير مطابقة للخط هنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في
نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما

مجاز يعرف به وعلى هذا
تشبيه قصة سلامان وابسال
فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك و
ان ابسال مثل ضرب لدرجتك في الوفاق
ان كنت من اهله من اهل الخزان
انتهت

الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضع بل موذكر انك سمعت تلك القصة
فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها ضنك ودرجك في العرفان ثم اعلم
بكل الرمز وهو سياقة القصة يجد بها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر كل الرمز
ليس بكلفنا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وح لعله يكون
مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه [illegible] المعرض عن متاع
الدنيا وطيباتها يكون ما سم الزاهد الخ طالب الشيء يتدرج باعراض عما يعتقده انه
يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق
يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغل عن الطلب اعني متاع الدنيا
وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه قربة من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي
العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا
وجد الحق فاول درجات وجدانه في المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة
ولذلك ابتدأ الشيخ بتوضيحها ثم ان هذه الاحوال قد يوجد في الاشخاص على
سبيل الانفراد وقد يوجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماع
الثنائية يكون ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب
بعض هذه مع بعض [illegible] الزهد عند غير العارف معاملة مالية لما اشار
الى وجود الترتيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير
العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة
من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري
متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاجل الاجرة فالفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف من هذه في الحالة التي يكون فيها
متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة
التي يكون فيها ملتفتا عن الحق الى ما سواه يكسر على كل شيء غير الحق انتصارا لما
دونه واما عبادته فارتياض لهمة التي بها يدها ارادة وعزيمة الشهوة والغضبية
وغيرهما ويقوي نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى عالم الجسماني و
الاستعانة الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ليصير تلك

القوى

القوى معاونة لذلك التشيع فلا ينازع العقل ولا يزاحم الرجاء المشاهدة فيخلص العقل
الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى
ذلك الجانب [illegible] لما لم يكن الانسان الا ما ذكر في الفصل المتقدم فان الزهد
والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد
ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما
على طريقة الحكماء لانه يتوقف عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول
الانسان لا يستقل بوجوده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن
وسلاح [illegible] ولا بد من يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعة لا يمكن ان
يتهيأ صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقتدايا بها او يتقرر ان
امكن لكنها يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها فيزع كل واحد منهم نصيبا
عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة
وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله فاذن الانسان
بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان
مدني بالطبع والمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول و
اجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد شيء
يحتاج اليه ويتعصب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره
فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما
لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة
الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة
مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستوائه الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة
ثانية ثم نقول لا بد للشرع من واضع يعين تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي
ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المذكور
المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في
قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات يدل على كون تلك الشريعة
من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص المعقولية

الطوع والعوام للفعلية الطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لما
يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة
ثم ان العوام وضعفاء العقول يستهجنون اخلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب
النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيعتدون على مخالفة
الشرع واذا للمطيع ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة و
ترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخير بما يعدونه لو يخونه من افعالهم
واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتمثلين
للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما يكون يقينية فلا يكون ثابتة فوجب ان يكون
لها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون
عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن
يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق خير والى الايمان بشارع
مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها
الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المتمم لحيوة النوع وهذه قاعدة
رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع
الاوقات واللازمة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف للمتمثلين
الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعده وا
للعارفين منهم الى النفع الاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة
وهي تقنة النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم
والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليها لحظ جناب فيض هذه الخيرات
جنابا تبارك عجايبه اي تعاليك وتدمشك ثم اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى
ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما
احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فممنوع وان عنيتم به انه وجب
على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام

الذي

الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ الكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل
لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك
اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب
المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر و
يمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة
للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على
القول بان فاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول
بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه
المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان المعاصي لمعصيته سقوط عقابه
والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها
الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كان في اثبات انية تلك الافعال
ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتربص بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ
التي هي غاياتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها
واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح
بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين
على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها
المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة
فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث
فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي
آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم و
اما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي بعض وجود ملكة راسخة في النفس هي
المقتضية لتعذبها ونسيان العقل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط
العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن
ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش
والمعاد الا بها والانسان يكفيه ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري

وان كان ذلك النوع منوطا بتعب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان الجزائر
العماق بالسياسات الضرورية [illegible] العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره
ولا يوثر شيئا على عرفانه الخ لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة
واثبت بما هو غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف
فيما يقصده فيقول لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما نفسية خاصة وهي
محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ
عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده
يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا
بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا قوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق
ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يوثر شيئا على عرفانه لان العرفان ليس بموثر لذاته
عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال الشاعر
وكل ما هو موثر لغيره وذلك الغير وليس بموثر لذاته فهو موثر لا محالة لغيره فالعرفان
موثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق موثر على العرفان وانما اختص العارف
بانه لا يوثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يوثر نيل الثواب والاحتراز
عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يوثر شيئا
عليه الا الحق الذي هو فقط موثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى
تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو
ان عبادة العارف رياضة لقوتها ليجرها الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب
الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل
هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان
تقصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه
بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة
بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكر في قوله ولا يستحق للعبادة واما
باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة

اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق
او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مرتبة اشار الشيخ الى الاول
بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولا يستحق للعبادة والى الثالث بقوله
ولانها نسبة شريفة اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات
غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا
لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب
بين فساد كون ذلك غرضا بالقياس العارف بقوله وان كانت اي
وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب
المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب
عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من
العقاب الذي هو الغاية وهو المط فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا
شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله مرادا
لذاته وزعم ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد
طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن
في اول المط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى
من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل
مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل استكمال
ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المط الاول لانهما مبنيان على ان الارادة
لا يتعلق الا بالممكنات والا لما استكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض و
نحن نقول انها يتعلق بالله لا شيء غيره ايضا اقول في بيانه الارادة المتعلقة بما
يفعله المريد تقتضي امكان المراد او اكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا
او لكونه مستكملا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات
المستحل الخ المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت
بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحون المشتاق وخنكة السن واحنكته اي
احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازورغنه اي عدل عنه وعاف الطعام او

الشراب اى كرسه فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله
الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف وطمح بصره الى الشئ ارتفع والبقبق البطن
والدبدب الذكر وقد لاحظ فيهما قول النبى صلى الله عليه وسلم من وقى شر لقلقه وقبقبه
ودبدبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكدة
الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان
يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من تزهد فى الدنيا وتعبد الحق رغبة
فى الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارات
الشيخ لطايف كثيرة تبين للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان
الخلة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية
بالاعمى الذى يطلب شيا فانه تعلق يده بما يليه سوا كان ما اعلق به يده مطلوبه
اولم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة
الزهاد احرص الخلق بالطمع على اللذات الحسية فان التارك شيا لشا جل اضعافه
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همة الى الدناة والضعة فان قوله لا
مطمح لبصر مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير
البالغ فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى اخر الفصل ان هذا الناقص
المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكدة من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء
عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق
نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وغير من هذه السعادة التى يليق بهم
[illegible] اول درجات الخ اعتريه اى غشيه واعتلاق العروة الاعتصام
بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم
المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهاياتها التى هى الوصول اليه
تعالى ويشرح ما يسنح لهم فى منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا
الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة
بحسب حركاتهم وهى المبدا القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتى الخاص
بالمبدا الاول الفايض اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق

بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سوا كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى
او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما
اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على
هذا التصديق عرفها بانها حالة تعرض بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح
بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تنفصم فهى مبدا حركة السالك
العالم القدسى وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر فى
النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادى مترتبة الادراك ثم الشوق
المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة
فى الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادى
المذكورة الاولى وهو عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس
والثانية والثالثة وهو ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان
الا عند اختلاف الدواعى والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذى اشترط ههنا وسقط الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
الشارح اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللايقة بكل
صنف وذلك غير مناسب لما فيه [illegible] ثم انه لما احتاج الى الرياضة الخ
سنن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته
اى لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه الشمايل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد
الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانما اذكر قبل الخوض فى التفسير مهية الرياضة
فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها
على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدا الادراكات والافاعيل
الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرها المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما
يلايمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى ويستخدم القوة العاقلة
فى تحصيل مراداتها فيكون هى امارة يصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤتمرة

عن كرة مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات
والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل
العملي الى ان يصير مسترزة على طاعة متادية في خدمته تامة بامرها ونهيها كانت
العقلية مطمانة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة
سالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى
تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها ويكون لوامة
وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من
ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس منعها عن هواها وامرها
بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة
منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة
بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يرون وجه الله تعالى
لا غير فكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الاول
الحق واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر
ان كل رياضة هي داخلة الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف
مراتبهم في سلوكهم مبتدأ من اجل اصنافها وينتهي عند ادناها فهذا ما اقوله في
الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل
الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول
ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فان الرياضة
بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
وهو ازالة المانع الخارجي والثاني نطوع النفس الامارة للمطمئنة ليجذب التخيل والتوهم
عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتشيعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع
الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل
الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف
السر عبارة عن تهيوه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية
المبهجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر

ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا
واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق
كما مر وذلك ظ واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشوبة
بالفكرة يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة بجعل البدن
بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار
الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض
الثاني هو انها ايضا رياضة لما لهم العابد العارف وقوى نفسه لجرها بالتعويد عن
جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض
ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات
المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل من استعمال
القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتشيعها تلك القوى وح يكون الالحان
مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها لوقع الكلام المقارن لها موقع القبول
من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك
الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس منتبهة لما ينبغي ان يفعل فحملت
على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام
المعيد للتصديق لما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس
ويحملها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة احدها يعود الى
القايل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة بوكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان
فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه
بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القايل من غير زيادة
عليه ولا نقصان منه كانه قالت افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان
يكون نغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدة
يفيدها هيئة يعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في
النفس بحسب كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء

يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات للمطلوب بحسب تلك
المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت شيء اي يكون مؤديا الى
تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ سمي في صناعة
الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول اللطيف وهو ان يكون معتدلا في
الكمية والكيفية وفي الاوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء باستفراغ المفرطين
وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد للنفس
ملكة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق
الانساني ينقسم الى عشق مذكر والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني
والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون
اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون
مبداه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق لصورة المعشوق
وخلقته ولونه ومخالطيه اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق
العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو
معين لها على استخدامها القوة العاقلة في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول
بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية
موضعه عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق
الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه
اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات فقد مات شهيدا اشارة
ثم انه الخ عن الشيء اعترض وخلس واختلس استلب ومض البرق وميضا واومض
اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول
درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب
بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسمية بالوقت
قول النبي صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
الوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطا

الوجدان والآخر اسف على فواته اشارة ثم انه لتوغل الخ اوغل اي سار
سريعا وابعد فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد في بعض النسخ بالوجهين
اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع واثنى عنه وعاج
اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة
الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل اشارة ولعله الخ على واستعلى
بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف
وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ
ان الامر العظيم اذا غامض الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن مجوزه غير
متاهبة له فينهزم لحينه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان
النفس قد تتأنب لتلقيه اذ هي غير متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور
لاستنكافه عن الترامي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه
اشارة ثم انه ليبلغ به الخ في بعض النسخ بدل قوله غلب له وقت سكينة
سغلب له وقده سكينة يقال وقد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو واقد و
الجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة و
شهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستفزة اي
مع الحق الاول واستفزاز اي تلهفا والمعنى ظ اشارة ولعله الخ تعلقل المائي الشجر
اي تخلخلها وطن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج
عند الذهاب والايسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك
عليه فيراه حلية حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده متعاملة وهو بالحقيقة طاعن
الى غيره اشارة ولعله الخ وفي بعض النسخ انما يتسنى له اي ينفتح ويتسهل عليه يقال
سناه اي فتحه وسهله اشارة ثم انه الخ يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه يعرجا
اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء
واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي طاف به واستدار حوله و
المعنى ظاهر اشارة فاذا عبر الرياضة الخ يقال درّ اللبن وغيره اي انعت وفاض
ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي

مواتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة تحاذي
بها شطر الحق بالارادة فيقبل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه
لما ناله من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهج بالحق
وكان بعده في مقام التردد بين الجانبين ثم ان يغيب عن نفسه فيلحظ
جناب القدس الخ هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها
درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا
المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى
الحق واعلم ان الغيب عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان نفسه من حيث
هي لاحظة لا من حيث هي مربيتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا
لاحظ كونه لاحظا فقد لاحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها
لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها
منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه
الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد
اما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي
لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط في ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم
هنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد
هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط والوصول
الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة
فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة
الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت ويمكن بحيث يحصل في غير حال
الارتياض واستفزازه بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية
السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة
الوقت سكينة ويمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستفزازه
بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسط والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول
الاتصال مع عدم المشقة واستفزازه مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة

فقط وان لاحظ نفسه
من حيث هي مربيتها وبيانه ان اللاحظ لا من
حيث هي لاحظ لا من
حيث هي مربيتها وبيانه ان اللاحظ لا من
م

النفس

والاعتدال بما طبع عن النفس عن التبهج بنفسه
الذات من حيث هي للذات والانكفات
بالحق به والاقبال بالكلية على الحق فقال
م

النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما ينزه عنه شغل الخ لما
فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان
جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن
الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما ينزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن
الزهد مؤد الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة على
افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس لما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا
مؤدية الى ما يحترز عنه ثم عقبه بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه
على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات
المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه وحيرة فانه
يقتضي تردده من جانب الى جانب يقابله وقد ابتلي بذلك الهداية عن التحير فقال
والتبجح بزينة الذات من حيث هو الذات وان كان بالحق به فاذن الوقوف في
هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون مناديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص
من جميع ذلك بالوصول الذي ذكر في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق
خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم تنبيه العرفان
مبتدئ الخ قد جمع جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور
بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى
يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية
ولكل واحدة منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في
هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو
فصل بين الشيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك لينفصل
عنه اشياء مستحقة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء و
الرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف
وبين جميع ما يشغله عن الحق بالتهائه ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها
عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لترجي الكمال لاجل ذاته ثم

من تفريق ونفض
وترك ورفض بعض نسخ
نسخ الى الواحد م ونفض
م

رفض لذاته بالكلية هذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها
في الفصل الذي تلو هذا الفصل وبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن
نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل
علم مستغرقا في علمه الذي لا يغرب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في
ارادته التي تمتنع ان تاتي عليه شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فائض من لدنه صار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها
يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق
الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جميع صفات هي صفات الحق للذات
المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك لعلمه ان كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة
بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها اذ لا وجود ذاتيا لغيره ولا صفات
مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من
قائل انما الله اله واحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد وهناك لا يبقى
واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام
الوقوف تنبيه من اثر العرفان للعرفان فقد قال الشاني الخ العرفان
حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من
العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المتبحر بنفسه
ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان
الذي هو حالة لذاته فقد وجد العرفان فكانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخالص
لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي المنعوت
الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور
الخلقية التي يعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية
والخلقيات محاطة بها متناهية والى هذا اشير في قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا
لكلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وهذه سلوك
في الله تعالى وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات

غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي تصورها اهل اللغات ثم يحفظونها
ثم يتذكرونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن ان
يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات لا يدرك
بالخيالات والمتخيلات لا يدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين
فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في
الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واسعى
الخيال في قوله لا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سبقين في النمط العاشر وهو ان
العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد تراءى في خيالاتهم
امور يحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا تنبيه العارف الى لما فرغ من
ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحلاقهم فقال رجل مش بش
اي طلق الوجه طيب بسام اي كثير التبسم والبشاشة المشهور وتيابه الخامل وهو آتية
على وزن ثمانية اي اشباه وهي قرينة الاشتقاق من لفظ سوا وزنها فاعلة
او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ط وهذان الوصفان اعني
البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق
لا تبع لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من نجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه
اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يبين تاويل قولهم خازن الجنة تلك
اسمه رضوان تنبيه العارف له احوال الخ الهمس الصوت الخفي وحفيف
الفرس ذوي حربه وكذلك حفيف جناح الطائر وحلجه جوبه واثرعه وحلجه ايضا شعله
وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وماج له اي قدر وفي رواية باج ظهر يقال
باج سره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الا احساس شاغل
يرد عليه خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال
تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول
الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول
او من جهة حركة سره كما ان يتماثل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق
وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل متى شطر امتحر افيغلب عليه

بسبب ذلك الساتة من كل وارد غير الحق والملالة من كل شاغل عنه فلا يحصل شا
ما وصفناه واما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول
لابد من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق
على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط
غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالمشاغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث
تفي بالامرين معا فلا يلتفت من الامور الخارجية لانها تكون شاغلة اياه من الحق واما عند
الانصراف فلانه يكون ح امش الخلق بهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة
العارف لا يعبه التجسس والتحسس الخ لا يعبه اي لا يهمه وفي الحديث
من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتحسس التفحص وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستراق
الشيطان وغيره اي استماعه ونحوه اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وعار الرجل
على اهله عار غيره ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا
على شانه فارغا عن غيره غير مبع لغوره احد ولا يحتمل الا فارغ او خائف او غائب
ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لو قوفه على القدر
واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف يتعزم الوالد ولده وذلك لشفقته
على جميع خلق الله واذا اعظم المعروف فربما يسره غيره عليه من غير احد والفاضل
الشارح قال في تيسيره واذا اعظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحقد
وهو غير مطابق للمتن [illegible] العارف يجاع الخ الكرم اما ببذل نفع لا يجب
بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال و
يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار
وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف
موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علة [illegible] العارفون قد يحتملون في
الهم الخ يقال فشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فغير واصابه فشف والمتشف
الذي يبلغ بالقوة وبالمرقع وارفية النعمة اي الطفة وهو نعل من النعال اي غير مستطيب
واصفى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة التجرد والخداج النقصان والسقط
ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء ذهاب والبهاء الحسن والمزية

النفيسة

النفيسة وحطفت المراة عند زوجها خطوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف
عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى في قوله لانه مزية خطق من الغاية الاولى واقرب
الى ان يكون من قبيل ما عكف بهواه وجهان من السبب ليميل العارف الى البهاء
احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر القدسي قوله والعارف
ربما ذبل الخ اجرح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذبل في حالة اتصاله بعالم
القدس عن هذا العالم فغفل عن كل شيء ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف
الشرعية فهو لا يصير بذلك متاثما لانه في حكم من لا يكلف ولان التكليف لا يتعلق الا
بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او لمن يتاثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل
التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين اشارة
جل جناب الحق ان يكون شريعته لكل وارد الخ الشريعة مورد الشارة واشارة عنه
اي بعض بعض المدعورة والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى
ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا اللفظ موجبهم بها فان الناس اعداء لما جهلوا
والى ان هذا النوع من الكمال لا يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر
مناسب له يجيب الفطرة والله سبحانه اعلم اللفظ العاشر في اسرار الاسماء
يريد ان يبين في هذا اللفظ الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير
والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في
ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال [illegible] اذا بلغك ان
العارف امسك عن القوت الخ يقال ما زرات ماله اي ما نقص وارتز الشيء انقبض و
منه الزرية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة وقلة رغبته
في المشتهيات الحسية والاسحاج حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سلت
فاسجح اي سهل الغاظك وارفق [illegible] تذكر ان القوى الطبيعية الخ الامساك
عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية
كالخوف واعتبار ذلك كما يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة
ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين
في فصلين ازالة للاستبعاد واشارة الى وجود سببه في الموضع المطلق فصل ثالث بعد

فان قيل من الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره
فرق وهي القوى الطبيعية ههنا واحد لما يغذى به اعني المواد الردية وفي سائر المواضع
غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر
الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتفاض الحكم بامتناع الامساك
عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك
ليس بقادح **تنبيه** اليس قد بان لك الخ نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت
الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله التي قد بان لك الى ما ذكر في الفصل الثالث
وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا **اشارة**
اذا راضت النفس المطمئنة الخ السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه
النفس بالكلية الى عالم القدس المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها
افاعيلها التي منها الهضم والتغذية والتنمية وما يتعلق بها وابنا فاليس بين الامساك
العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الحزني لان الخوف والعرفان
نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال
النفسانية سببا لامساك المرض فيخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة
التي تصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض
لان المرضي في بعض الصور لا يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع
الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج
فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كان
الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المضاد
لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا يوجد الا مع تعادل
الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما
يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون
البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مسابقتها للنفس فاذن العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك
عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا الخ

هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل
بعده **تنبيه** قد يكون للانسان الخ المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانبساط
السكر دعني اعترض والهزة الارتياح والنشاط واولت له اي اعطيت يقال اوليته
معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض
المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط القوة
والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه غير مفرط كالفرح المطلق
الانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن
القوة لاضراره بالدماغ والاوردة الدماغية ثم لما كان فرح العارف بحق الحق اعظم
من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهيبة
اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك تبين
معنى الكلام المنسوب الى علي رضي الله عنه ما خلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن خلعته
بقوة صمدانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب الخ هذه خاصية
اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده
اشارة التجربة والقياس متطابقان لا يريد بيان المطلوب على وجه منتج فذكر
ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير هذه الحالة ايضا ليس
ببعيد ولا عنه مانع لانا مما يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه
على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت بامرين احدهما باعتبار
حصول الاطلاع المذكور للغير وهو المسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر بنفسه وهو
التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر
لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمخيلة وفي حفظه وذكره المتذكرة وفي كونه مطابقا للمعنى
المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه
تنبيه قد علمت فيما سلف الخ القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على
الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان يرتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة
الاولى قد بينت فيما مر والشيخ اعاد هاهنا في هذا الفصل بقوله قد علمت فيما سلف

ان الجزئيات منتقشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد ثبت ان الاجسام السماوية الى قوله في العالم العنصري
اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات
جزئية بمبادي تحريكها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم
بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها
التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون
الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الجسمية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه
راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر
راي جزئي وآخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس
ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء
واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه
اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا يتعلق به وخاجزها وقوله صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على
تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رايين عندها احدهما
كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان التبيت كما في الذهن الانسان ونقطة سهم
يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب
على انه حال من الها التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار
هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى
ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما
جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه واشباهها
انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها حكمة متعالية
بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك
فقوله يجمع الى قوله شاعرة بالوقف الى الحاصل من راي المشائين وبقوله والنفسان
معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النفسان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفسان
اما نفسا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او النفسان معا بحسب الراي

الثاني

الثاني اشارة ولنسلك ان نتمش الخ هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية
التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغير في النفس الانسانية مشروطا
بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل لان قابلية النفس
انما يتم بهذين الشرطين والعقل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل
وقد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين
الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي
في عدة فصول تنبيه القوى النفسانية متجاذبة الموعود في الفصل السابق مبني على
مقدمات منها ما ذكر في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس بغير تلك الافاعيل هو المراد
من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ويثبت بالغضب والشهوة ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاد تذكر احكامه
وبدا باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى
الحس الظاهر اما العقل اليه اي جعل الانجذاب الفكري الذي هو آلة للعقل في حركة العقل
ميلا للعقل نحو الظاهر منبثا منقطعا دون الحركة المفترة الى الآلة وفي بعض النسخ اما العقل
العقل اليه اي اما ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل اليه اي اضله
في سلوكه بهيلة بحركة تلك ثم قال وعرض ايضا شيء اخر اي وعرض مع اشتغال
النفس الظاهر واشتغالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة
يعني للعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر
فقال واذا استكنت النفس عن ضبط الحس الباطن بحسب تصرفها خارت الحواس الظاهر
اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت
في امرها والباقي ظ تنبيه الحس المشترك الخ هذه مقدمة اخرى هي تذكير ما تقرر
فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام
سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل الذي من خارج يحدث مع حدوث
السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وبقي
تارة مع بقاء السبب كما صورة المشقة الى مكان الثاني عند مشاهدته في مكان الثاني
وتارة مع زوال السبب كما صورة الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكان

الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر خطا لا تتم الا بهما و
اما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كالسباتي
لذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده اشارة قد شاهدنا الخ يريد اقامة
الدليل على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها
المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلب المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن بعيدين
الاصحا ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم
فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك
وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة
المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتادى الصور
منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتي واذا ثبت هذا
فان الحس المشترك ينتقش من الصور الحالة في معدن التخيل والتوهم الى الصور التي يتعلق بها افعال
هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك
من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح
الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيها عند حصول
تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في
الكتاب وقول الفاضل الشارح بتجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة و
القوانين العقلية كافية في الفرق بين الصفتين ثم ان الصارف الخ ارتسام
الصور في الحس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرسوم موجودين
لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن ذلك ايما علم ان هناك مانعا فبنه الشيخ في هذا
الفصل على المانع وذكر انه ينتهي الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس
المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجة من قبول الصور من السبب الباطني فكانه ينزه عن
المتخيلة بدا اي يسلبه عنه سلبا ويغضبه غضبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في
الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر من غير الصور المحسوسة اجر
التفكر او التخيل على الحركة فيمان النابة وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فما يضبطان
التخيل او التفكر عن الاعتمال والاعتمال هو العمل مع الاضطراب متصرفين فيه بما يعينهما

من الامور المعقولة والموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتي فربما غير الشاغل
الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله فلوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل
الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصورة الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس
المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا
للاشباح العظيمة مدفوع بعدما مر ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد
الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر اشارة النوم شاغل للحس الظاهر الخ
يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم
فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون
الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال
بالتصرف في الغذاء وهضمه ويطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فيحتجب
النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة
على ما مر فما شغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي
تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض
للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في
المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود
الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان وهي المتخيلة قوة السلطان والحس المشترك
يفرغ من التبول فلوح الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا اشارة
واذا استولى الخ معناه ظ وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون لهذه
الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا
انه كلما كانت النفس الخ لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك بين السبب
الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان
كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر
خاصية للنفس وهي انه كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة
عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة
بها وكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض

على الاعضاء الرئيسة فرض انجذاب النفس كل الانجذاب الى احد الفرض
وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فلم يتمكن ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك
لصور احد الفاضلين م

اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وكان
ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها
بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها
بالشاغل اقل وكان يحصل منها عن الآخر فضلة اكثر واذا
كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا بالغا واذا كانت
ناقصة كان تحفظها عن مضادات الرياضة
وتصرفها في تنبيه بما تهاقوى

النسخ كان انفعالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاول
تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المخيلة انما يشغل عن الاشياء التي يأتيها
من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط يناسبها بالمحاكاة لا يغير وانفعال النفس
عن المحاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت
قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها
الخاصة وكان ضبطها لكلي الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس
كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة و
الغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت
اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها
عن فعل آخر اقل وكان يفصل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كانت
بحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة دائما
على ما يقربها اليه اقوى

اذا قلت الشواغل الحسية آليكون للنفس فلتات

اي فرص تجد بها النفس فجأة وساح اي جرى والترجمة التساعد والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي فتخلص فيها عن استعمال
التخيل فترتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل في
الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى
حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض المورث للتخيل فان التخيل يومئذ
اما المرض واما بخلل آلته اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة
الفكرية واذا وسن التخيل سكن فزع النفس عنه ويصل عالم القدس بسهولة فان ورد
على النفس سانح غيبي يحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو
انه اذا استراح فزاد كلاله وكان الوارد امرا غريبا مناسبا له لكونه بالطبع مرتاحا
التفاته للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع
حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض
انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارة فاذا كانت النفس قوية الجوهر الاشكال
الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس

نفث في روعي كذا وكذا وشال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح
في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم
وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمبرورين بوهم الفاسد وتخيلهم المزخرف الضعيف
ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق
بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة
وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح
ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام مفصل النظم ومنه ما يكون في
اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير
واسطة ان القوة المتخيلة جلت الخ محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية
كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها للشرور والرذائل باضدادها
ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفرا بالالوان الصفر وغلبة السوداء
بالالوان السود وقوله ما سبين بني انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى
او مستنتجا للحدود الوسطى مبتنيان اظهرهما الاخيران طلب الحد الاوسط لا يسمى
استنتاجا لها الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الخبر
المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات
والمصالح الاخرى التي ذكرناها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الامور الخيرية التي ينبغي ان
يفعل اولا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من
خارج او باطن الى هذا الاشتغال او يضبط اي الى ان يضبط وللضبط سببان احدهما
قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل عما يريده ويمنعه عن
ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة
ارتسام الصور في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا
وعن التردد اي الذهاب قدما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة
غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت
ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل
تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية

حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سيأتي اشارة فالاثر الروحاني
السابح للنفس الى للآثار الروحانية السابحة للنفس في النوم واليقظة تراتب كثيرة
بحسب ضعف رتبتها او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر
بذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة
الحاش اي ثابتة شديدة القلب ويكون معه بها فحفظ ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه
المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السابحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل
الذهن عنه ومنها ما يشتاق وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التخيل
والى ما لا يمكن ذلك فما كان من الآثار الذي فيه الكلام الخ الصريح الخاص
وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان
الانتقال التخيلي لا يستقر الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني ما دوني وذلك
يختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل
وقد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المط اشارة الى
تقديسين بعض الطبايع بافعال الخ يوثر ان يروي والنشد الحثيث العدو والمرع
ولهب الكلب اذا خرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيي والرعد
الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدش التحير وادهشه اي
حيره وترقرق اي تلألأ ولمع وتمور موزا اي تموج موجا وانهتال الفرصة اعتيانها
والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس و
التوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكفي الامور اي يباشرها بنفسه واما
الاشياء التي ذكرها مما يشتغل بها من يستنطق في مقدمته معرفة بالشيء للشفاف
المرئي للبصر برجرجة يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا اديرت بخيال
شعاع الشمس والشعلة القوية المستقيمة والمدش للبصر بشبيهة يكون كالبلور ايضا
في المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ ما طن الايهام بالدسن وبالسواد
المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابله الشيء المضيء كالسراج فانه يجر الناظر
اليه والاشياء التي ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحال الشمس
او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديدا في اناء او غيره لالجاج

النخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظ والغرض من
الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الطبيعة
اعلم ان هذه الاشياء ليس بسبيل التول يقال رباب القوم ربا اي
رقيتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع
على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظ وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار
عن الغيب ولعلك قد بلغك من العارفين الخ لما فرغ من بيان الآيات
الثلثة المشهورة التي ينسب الى العارفين ويعرفهم من الاولياء اراد ان ينبه على
اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها
في الفصل الذي يتلوه وانما قال كما وباقي بقلب العادة ولم يقل باقي بقلب العادة
لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة العادة
انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان
موت يقع في البهايم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المستات
وسوء مناسب لهذا الموضع ذكره وقوله اليس قد بان لك الخ التذكرة في هذا
الفصل شيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في الابدان انما هي قائمة
بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هذه الاعتقادات
الممكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتادى
الى بدنها مع عدم مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيآت الحاصلة فيه من تلك الهيآت
النفسانية وما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان
الجذع فوق سواء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان
قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فتنبسط روحه وتنتفخ ويحمر لونه ويصفر وقد
يبلغ هذا التغير جدا يأخذ البدن الصحيح في مرض ما ويأخذ البدن المريض سببه في
اقراق اي برد وانتعاش يقال اقرق المريض من مرضه اقراقا اي اقبل واما التنبيه
فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن
بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة للاكر اجسام
العالم وكما يوثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا يوثر في

اجسام العالم مما يلحق ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام
كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تحصل مع
بدنه كملاقاته اياه او اشتماق عليه فانه توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال
لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه او له
ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار
ولا كل مبرد بارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادة القابلة
لتاثيرها فاذن لا يستلزم وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها
فعلها في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فيؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا
اذا تحدت ملكتها لقهر قواها البدنية اي حدوث يقال تحدت السكين اي حدة و
المراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب
وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها
قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا
في البدن لا يوجب بان يكون للنفس التي اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا
التخيلات التي لاجلها تختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال
بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضي هذه
الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة
فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة
الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المط ولا على امتناعه
وهذا القدر مغن عن هذا التطويل اقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس
لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم و
التخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات يحدث في النفس بواسطة الآلات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما
هي تجارب لما استطلب والالم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة

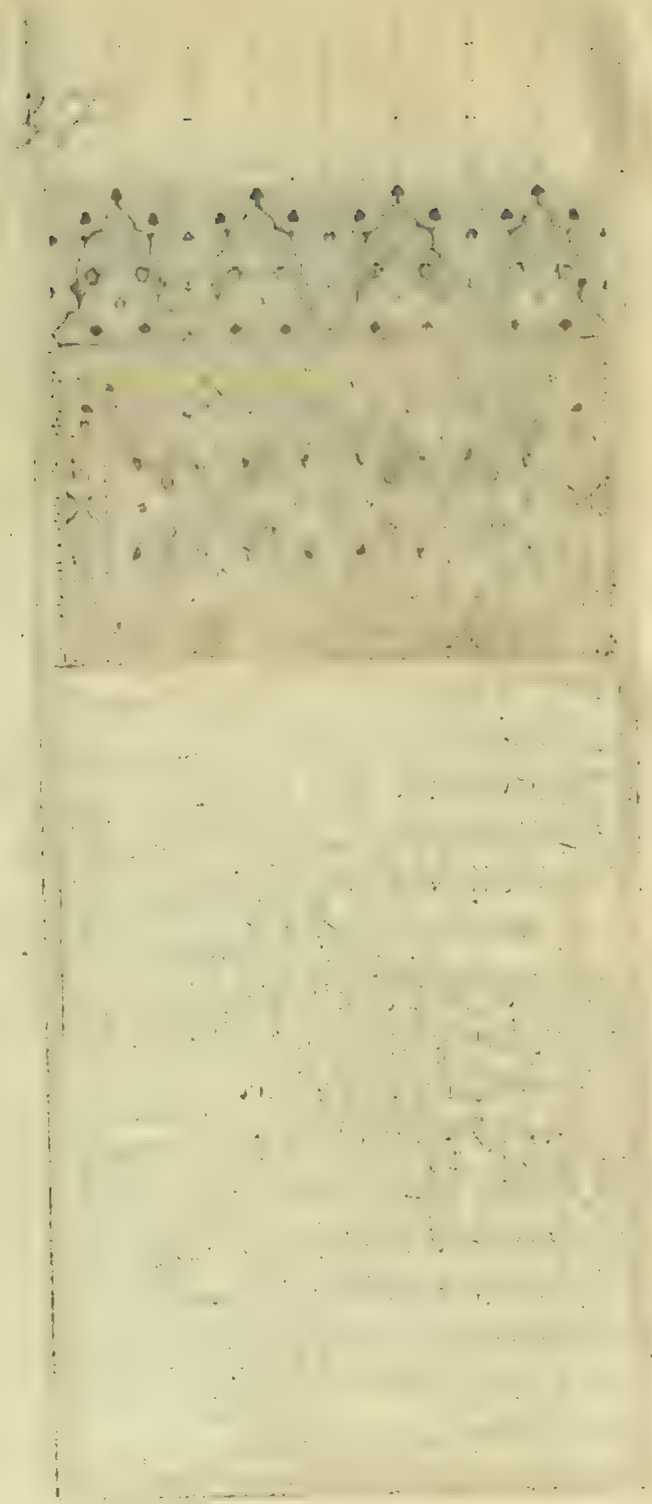
لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي

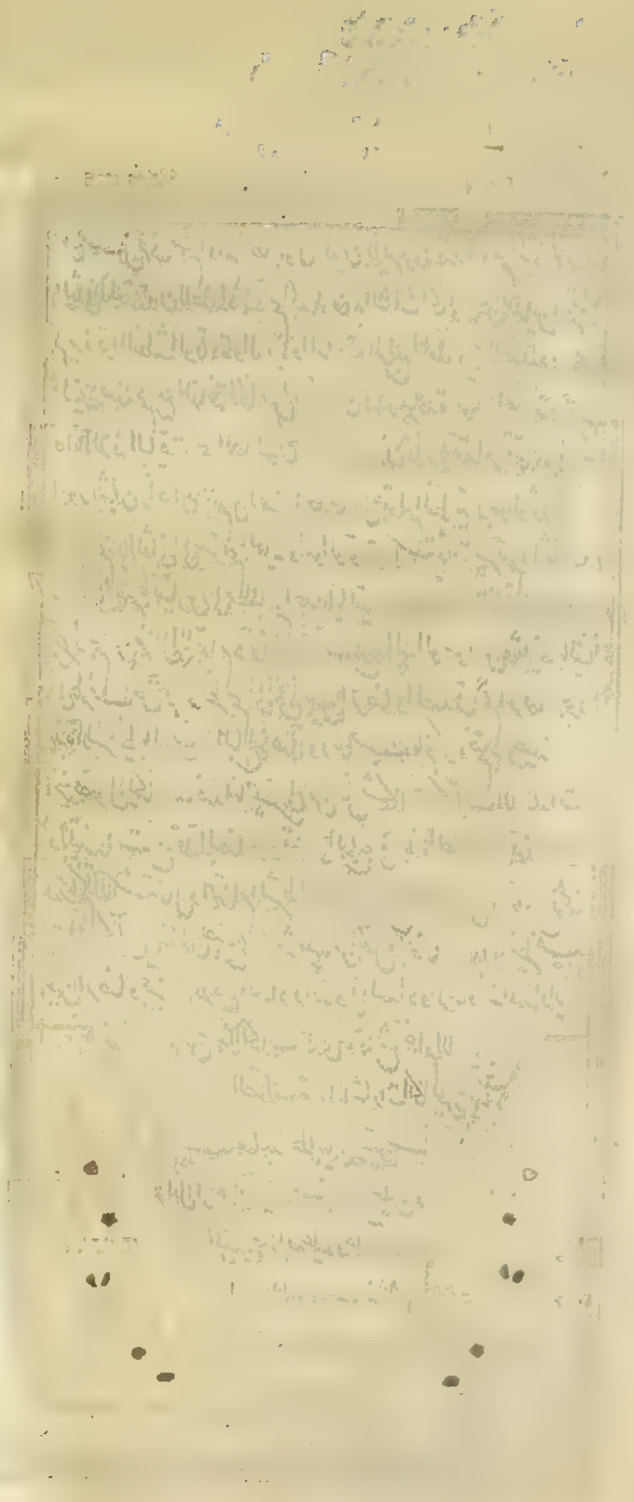
مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة يختص بذلك البعض من الهوس
فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز
ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب اولا بالكسب فان الاقسام هذه لا يخرج
وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى
الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها المتشخص الذي يصير موضوعا بحسبه
وربما يحصل للمزاج طارو وربما يحصل بالكسب كالاولياء والفاضل الشارح ذكر ان
الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية
في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان
وقوع النفس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع
وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة في كتبه اشارة
فالذي يقع له هذا الخ الغلو الغلو والشاو الغاية والامد والمحيط وهو دال على
ان الحيلة والكسب لا يجتمعان الا في الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط
من الجانب الذي يقابله اصابة الاصابة بالعين الخ النهك النقصان
من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته
ومن يوض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين لكاد ان يكون من هذا القبيل
ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها عالم يجزم بوجود بل هي واشباهها من الامور الظنية
والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد
وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وبالمحاذاة الكيفية في الواسطة
كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي القائل
ان الامور الغريبة الخ لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة
المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة
الحادثة في هذا العالم فجعلها بسبب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون
مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه
الاجسام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي بالم ينضم اليها قابل
مستعد ارضي وباقي الكتاب ظاهر والفاضل الشارح المتهم المنسوب الى الاجسام

العنصرية بالسرمايز نجات وعدجذب المغناطيس الحديد فى حملتها وذلك مخالف
للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب السرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك
القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات صيحة
اياك ان تكون الخ انبرى له اى اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق
ما قابل الرفق وسرحت الماشية اى نفشتها واهملتها وداداى طرد والغرض
من هذه النصيحة النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما
حكمة وفلسفة والتنبيه على انكار احد الطرفين الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب
من الاقرار بطرفى الآخرين غير بينة بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف ثم ختم
الفصل بان وجود العجايب فى عالم الطبيعة ليس بعجب وصدور الغرايب عن
الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة وصية انها الاخ
انى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبد الحق الخ يقال مخضت اللبن لانه
زبدة وزبد اللبن والزبد اخص منه والمخض والقبضة الشئ الذى يوثر الصف
وايتدال الثوب امتهانه وتركه صيانته والوقادة المستعد بسرعة والدربة
العادة والجراة على الحرب وكل امر وصعاه ميله والغاغة من الناس المختلطون
والحداى حال عنه وعدل والهمج جمع همجة وهى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير
واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وتق يتق بالكسر فهما و
مرح اى يتبادر والوسوسة حدث النفس والاسم منه الوسواس ودرجه
الى كذا اى ادناه منه على التدريج والاستزلال طلب الزلة واستلفت
اى اعطيت فيما تقدم وتاسى اى تعزى به واذاع الخزاى افشاه واعلم ان
العقلا اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا
اما معتقدين لها او معتقدين لاضدادها واما خالين عنها غير مستعدين لاحدهما
وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكون جازمين او مقلدين فهذه
خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين والى طالبين
والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون
مستغنون عن التعلم فيبقى هيهنا ست فرق والشيخ امر فى هذا الفصل بتنبيهنا

عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون و
الثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين
لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم
الذين صفاهم مع الغاغة الخامس المقلدون لها وهم ملحدة مولا المتفلسفة وهجمهم
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقدام امتحانهم باربعة
امور اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء
سريرتهم والثانى الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان
راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
يحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس
الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود
هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما بما ذكر وختم به وصية وهو
آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات
والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع فى هذه الصناعة وتعذر الحال
وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور فى مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن
يتاح اليه كتابى هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه
بعين الرضا ويجنب طريق العناد والله ولى السداد والرشاد منه المبدا واليه المعاد

قد فرغ من تبييض هذا الكتاب الذى هو قاشع غمام الارتياب
عن وجوه الحق والصواب شرحا لاشارات الكاليين بتنبيهات
على تثبيت عقايد الطالبين لليقين فى اوسط
اول المرسلين ميلادا وسيد المرسلين وخاتم
النبيين صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
الطيبين الطاهرين سنة ٨٨٨
اقل عبيد الله واحوجهم
الى رحمة الله
الواهب نعيم الدين الكاتب الشيرازى كان الله له حيث كان واعانه بموهب الايمان والاتقان





بسم الله الرحمن الرحيم توجهنا الى جناب قدسك ونفرضا لنجاب

انسك يا واجب الوجود ويا مبدأ كل موجود يا كاشف حجب السالكين
ورافع درجات العالمين انظر الينا بعين احسانك وامطر علينا سحاب غفرانك
نظرات عنوننا نحوك فاقض من نفسك الغير المتناهي وخطرات قلوبنا شطرك
فارنا صور حقائق الاشياء كما هي وخصص محمدا اكمل بريتك بافضل صلواتك
وآله واصحابه باطيب تحياتك انك على كل شيء قدير وبافاضة المطالب جدير
هذا اخواني كلامي في شرح الشرح بريا عن النقص سليما عن الجرح على وفق طبيعتكم وموافق
مترتكم وآزيت فيه بين الشرحين واخرجت اللآلي من الصدفين ووجهت المباحث
من الطرفين بل اجريت ماء البيان في اشجار المباني وملأت اكمام الافهام واردان
الاذهان من ازهار المعاني وجلوت ابكار الافكار بيد القريحة الوقادة وجنيت
ثمار الاسرار بعونه النطفة النقادة وتصوت النقاب عن كل مشكل في الكتاب
وميزت بغيه بين القشر واللباب ولم آل جهدا في توجيه الاسولة وتقرير الاجوبة
وابانة المشكلات والكشف عن المعضلات جانحا في الكلام الى ما جنح الصواب
اليه معولا على الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا عصبية على احد
فاعتفه ولا ميل الى آخر فاعرفه فان ورد عليكم في بعض الابواب ما لم تجدوا
في مطاوي كتاب او شرد لكم من الاسرار ما لم تسمعوا من علماء الامصار فاحسنوا

الظن

الظن ولا تغضوا عنه العين فان طريق الفيض بعد لم ينقطع وابداع المعاني من العوالي
العقلية لم يمتنع ويحمد فضلاء العصر وعلماء الدهر وضع هذا الكتاب الذي لم يسبق
مثله الى هذا الآن والله المستعان وعليه التكلان قال الشارح العلامة
اخبرني الله اكرامه المجد الذي وفقنا لافتتاح المقال بحمده لاحظ في هذه الخطبة
كلام الشيخ في خطبته حيث حمد الله على التوفيق اولا وسأل الهداية ثانيا والالهام
ثالثا الا انه فصلها بعض التفصيل فان بعضا منها حاصل كالتوفيق على افتتاح المقال
بالتحميد والهداية الى تصدير الكلام بالتمجيد والالهام الاقرار بكلمة التوحيد وبعضا
منها غير حاصل لكنا نستعد لتحصيله كتحقيق الحق في سائر المطالب وتمهيده
وكما ان الكمال نعمة من الله تع يجب ان يحمد عليها كذلك استعداد الكمال ايضا
نعمة يستحق بها الحمد فلذلك حمد الله تع على النعمتين معا فان قلت التحميد والتمجيد
ان اتحدا كان التوفيق والهداية على شيء واحد او سيأتي الكلام بنافيه وان
تغايرا لزم تقدمهما معا في اول الكلام ولا ذكر للتمجيد فنقول تخصيص جنس الحمد بالله تع
على ما يعطيه لا بالتعريف والاختصاص اقل دليل على التمجيد بل لفظ الله تع الذي
هو المعبود الذي يستحق العبودية لذاته يدل عليه والمعرفة تجب تعارف القوم
التصور لبساطته والعلم التصديق لتركبه على ما سيجيء وكما ان التصور يختلف
بحسب الكمال والنقصان كذلك التصديق يختلف بحسب الصدق والكذب والوثاقة
والضعف فلذلك نسب الكمال والجلال الى المعارف والصدق والوثاقة الى
العلوم فان قيل الصدق لا يقبل الاشتداد والضعف فان التصديق ان طابق
الواقع فهو صادق والا فكاذب فلا يستقيم قوله واصدق العلوم فنقول المراد
ابين العلوم واظهرها صدقا فالشدة والضعف ليس في نفس الصدق بل في حالة
وهو الظهور وقوله هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية على طريقة اللف والنشر والمعارف
الحقيقية هي التصورات الكاملة بحسب الحدود لا الناقصة المستفادة من الرسوم
والعلوم اليقينية التصديقات المستحقة للجزم والمطابقة والثبات والطريقة
مسلوكة ايضا في قوله كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين اي ما ينسب
من الحقيقة الى التصورات والى اليقين من التصديقات والضمير في جملتها عائد

الى المعارف والعلوم جميعا وكذلك في قوله هو معرفة اعيان الموجودات الكلية
والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة والحاصل كان اكمل التصورات وادق
التصديقات التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية كذا اشرف التصورات
الحقيقية والتصديقات اليقينية تصورات اعيان الموجودات والتصديق
باسباب الكائنات وقوله وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية فيه مسامحة
اذ ليس مجرد تصور الموجودات والتصديق باسبابها هو الحكمة النظرية بل والعلم
بسائر احوالها ايضا نعم في مثل الموضع ربما يغض على ذلك قوله افاد الفاضل
الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية
النفس الانسانية لما يجب تاثرها عما فوقها وتاثيرها فيما تحتها فوقانها فالقوة
التي بها يتاثر بجسمها من عالم الغيب يسمى قوة نظرية والقوة التي يؤثر
بجسمها في البدن يسمى قوة عملية ولكل منها مراتب من بداية الاستكمال الى نهاية
اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان للانسان في مبدا النشاة خال عن العلوم
لكنه يستعد لها وهو المرتبة الاولى ويسمى عقلا هيولانيا ثم اذا استعمل الاية
اعني الحواس الظاهرة والباطنة تنبه لعلوم بديهية واستعد لادراك العلوم الكسبية
وهو المرتبة الثانية ويسمى عقلا بالملكة ثم اذا ضم العلوم البديهية بعضها الى
بعض ادراك العلوم الكسبية وحصل لها الاقتدار على استحضارها من غير تجشم
كسب جديد وهو المرتبة الثالثة ويسمى عقلا بالفعل وحصول المعقولات متمثلة
عنده مشاهدة له هو المرتبة الرابعة المسماة بالعقل المستفاد واما مراتب القوة
العاملة فهي اثنتان التخلية والتحلية وفي التخلية مقامان تهذيب الظاهر بوظائف
العبادات على مقتضى ما بينه الشريعة الحقة وتزكية الباطن عن الملكات الردية
والاخلاق الذميمة اذا تمهد هذا فنقول يمكن حمل المعاني التي اوردها الشيخ
في الخطبة على مراتب النفس في كل واحدة من قوتيها اما حملها على مراتب القوة
النظرية فلان جودة الانتقال من العقل الهيولاني الذي هو الاستعداد المحض
الى العقل بالملكة الذي هو استعداد المعقولات الثواني بحسب ادراك المعقولات
الاولى لا يمكن الا بحسن توفيه وجودة الانتقال منه الى العقل بالفعل الذي من شانه

ادراك

ادراك المعقولات الثانية لا يتم الا بهداية الله تعالى هو الطريق لان الطرق
مختلفة بالتمييز بين الخطاء والصواب لا يتم بمجرد الطاقة البشرية والعقل
المستفاد الذي هو العقود اليقينية لا يحصل الا بالالهام الحق تحقيقه اياه
ويقينية فان ما يتقدمها اي العقود اليقينية من المقدمات التي ينتقل
عنها الاقيسة المؤدية الى العقود اليقينية وغير تلك المقدمات كالجزئيات
لها والتصورات التي هي اجزاؤها وغيرها من مبادي المقدمات لا ينتقل في النفس الا
بعد الوقوع فيض تلك العقود من المبدا الفياض بناء على ما ثبت في الحكمة من
ان الافكار مقدمات لحصول النتائج لا علل موجبة لها وانما قيد الترقي والانتقال
بالجودة لانه قد يستعمل الحواس ويحصل التصور من الاشياء غير مطابقة وقد يترتب
الضروريات ويحصل النظريات غير مطابقة لكن الانتقال في المعاني حيث
لم يكن بحسن توفيه اصلا ولم يكن بهداية لم يكن جيد ابل رديا فاسدا وقوله
في العقل المستفاد وانه العقود اليقينية هو على ضرب من التمثيل فالاولى العقل
المستفاد صور المعقولات الثانية اعم من ان يكون تصورية او تصديقية ثم ههنا
هو الاولى ان قوله هذه المعاني يحمل على كل واحدة من مراتب النفس
الانسانية بحسب قوتيها ليس مستقيما اذ ليس يمكن حمل تلك المعاني على تلك
كل واحدة من المراتب بل حمل المجموع على المجموع وكانه هو المراد والا ان اللفظ
يابى والثاني ان قوله في العقل الهيولاني من الشاذ للاستعداد المحض مستدرك لان
من شانه ربما يستعمل في معنى الاستعداد كما يقال للاعمى من شانه ان يكون بصيرا
او ربما يستعمل في معنى الوصف كما يقال الانسان من شانه ان يكون ضاحكا اي
من صفته ولا يمكن اخذه ههنا باحد المعنيين اما المعنى الاول فلان حاصله يرجع الى
ان العقل الهيولاني مستعد للاستعداد المحض ولا استقامة فيه واما المعنى الثاني
فلان العقل الهيولاني ليس من صفته الاستعداد المحض بل هو نفس محض الاستعداد اللهم
الا ان يطلق المراتب على النفس في الاحوال وح يكون العقل الهيولاني ما من صفته الاستعداد
المحض لكن الكلام بصيره معناه ان النفس ترقى من نفس بحال الى نفس بحال اخرى ثم انظر
هل يستقيم هذا الثالث ان قوله العقل بالفعل شانه ادراك المعقولات الثانية ان

بان شانه ادراك العلوم الكسبية قبل تحصيلها فهو ليس عقلا بالفعل بل عقلا بالملكة
وان اراد ان شانه ادراكها وملاحظتها بعد تحصيلها من غير تجشم كسب جديد فلا
انتقال من العقل بالملكة اليه بل الى العقل المستفاد الذى هو حصول المعلوم الكسبية
بالفعل ثم اليه وعلى تقدير ذلك الانتقال لا يحتاج الى هداية اصلا اذ الاحتياج
الى سلوك الطريق المستقيم المودى الى المط انما هو قبل حصوله والاولى ان يقال
الانتقال الى العقل بالملكة من العقل المستفاد الذى هو حضور المعقولات الثانية
انما يتم بهداية الله تع والانتقال منه الى العقل بالفعل الذى هو ملكة الاستحضار
متى شاء من غير افتقار الى اكتساب انما يكون بالهام مرة بعد اخرى واعلم
ان فى النقل تحريفا فان الامام قال يمكن حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة فى
كل واحدة من القوتين اما مراتب القوة النظرية فلان النفس فى مبدا النظر
خالية عن العلوم ثم يحصل لها العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس ثم العلوم
النظرية بحسب ترتيب العلوم الضرورية فحصل العلوم الضرورية بحسب
استعمال الحواس هو المرتبة الثالثة ولما كان التوفيق هو الامر المقرب الى
السعادة الابدية والحواس طرق موصلة الى العلوم التى هى اسباب للسعادة
الابدية لا جرم كان اعطاء الحواس توفيقا من الله تع يجب ان يحمد عليه واليه
اشار بقوله احمد الله على حسن توفيقه وقوله واسأله هداية طريقه اشارة الى
المرتبة الثانية فان كل ترتيب لا يكون مؤديا الى المط والتمييز بين الصواب
والخطا لا يمكن الا بهداية الله تع الى الطريق القويم قوله والهام حق اشارة
الى المرتبة الثالثة فان الصور العقلية لا تحصل الا من واهب الصور فهذا
ما ذكره الامام وظ ان مراتب الذى اعتبرها كلها كمالات ولها حصول ما
الفكر وثانيها حصول صورة وثالثها حصول المط والمراتب التى اعتبرها الشارح
لا كمال منها الا العقل المستفاد وايضا لا دلالة فى كلام الامام على اعتبار
العقل بالفعل اصلا ولا عبارة عبارته فلكم من التقريرين واما حملها على
المراتب القوة العملية فظ من الشرح الطالب السالك يرى فى
بدو سلوكه للطالب السالك لتحصيل المعارف والعلوم الحقيقية لسلوكه وحركته

الفكرية

الفكرية ثلث احوال بداية ووسط ونهاية فى مبدا سلوكه يرى ان مطالبه العلمية انما
يحصل منه لكن حصولها منه يتوقف على التوفيق وهو جعل الاسباب المعدة لحصول
العرفان مجتمعة متوافقة فى السبب ثم اذا خاض لجة السلوك ورأى تعدد الطرق
الى مطالبه واختلافها فى التادية وعدمها والصواب والخطا مع قصور قوته عن
التمييز بينها والاهتداء الى سواء الطريق يعتقد انه عاجز عن السلوك الا بهداية الله
واذا وصل الى المنتهى يظهر له ان ليس له اثر فى تحصيل المعرفة سوى كونه قابلا لما
يفيض عليه فله فى كل حالة من الحالات اعتقاد ان اما فى الاولى فاعتقاد نسبة تحصيل
المعارف اليه بالكلية واعتقاد شرطية التوفيق والاول خطا والحمد على التوفيق
الذى اعتقده باعتقاد الصحيح واما فى الثانية فاعتقاد نسبة الفعل اليه والى الله
تع بالشركة فقد اعتقد ان للنسبة فى ذلك تاثيرا وهو خطا وان تدبع تاثير بحسب
الهداية وهو اعتقاد صحيح وفى الثالثة اعتقاد انه قابل وان الفاعل فى ذلك
ليس الا الله تع وهما اعتقادان صحيحان فلما كانت الاعتقادات الباطلة فى هذه
الاحوال لم يكن السبب الحج مرام الطالب الا التوفيق فى الحالة الاولى والهداية
فى الثانية والالهام فى الثالثة فالشيخ عدد هذه الاسباب الموصلة الى المطالب
فى صدر كتابه تنبيها على ان الطالب الخائض فيه يجب ان يحمد الله تع على توفيقه
للشروع فيه ويسال الهداية والالهام حتى يحصل له الفوز بمناه فان قلت
حكم بان المنتهى يظهر له ان ليس الا قابلا ينافى حكمه بانه يرى فى كل حالة من الثلثة ان
لله تع فى كل ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا اذ التاثير لا يطلق على القبول فمعقول
المراد من التاثير ههنا ان يكون له دخل فى تحصيل المعارف وهو تخليقه
وكثرة بحسب اختلاف الحالات وتلخيص ما ذكره ان من حاول تحصيل علم ما فان
لم يكن موفقا من عند البارى للخوض فيه لم يتوجه الى تحصيله ثم اذا شرع فى اكتسابه
احتاج الى هداية الى الطريق المستقيم المودى اليه واذا سلكه افتقر الى الهام الحق
اذ لا دخل له فى تحصيل العلوم الا الاعداد الموصلة فهى الاسباب الموصلة الى المط
يحمد على ما هو حاصل ويسال ما ليس الحاصل وهاهو الشيخ لما وفق لوضع هذا الكتاب
المشتمل على مطالب شريفة عالية حمد الله على حسن توفيقه لذلك والاختلاف

طرق تلك المطالب سالكة بداية الطريق اليها ولان افاضتها ليست الا من الله الكريم
سالك المسالك الحق فيها وما ذلك منه الا لتعليم المعلم المستنبط قوله الفروع لا صولنا
كالجزئيات لكليتها الاصل مقدمة كلية تصلح ان تكون كبرى لصغرى سهلة الحصول
حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا حصل عندنا ان كل انسان ناطق و
حصل ان زيدا انسان فقد حصل عندنا ان زيدا ناطق والفرع والاصل تلك
المقدمة الكلية وليس يجري لها بل نسبة اليه نسبة الجزئي الى الكلي في تعرف
احكامه منه فمثال زيد وعمرو للانسان انما هو مثال الجزئيات والكلي لا الفروع
والاصل وان اردنا ان يكون مثالا لها قدر شيا وهو عند الحكم عليها واذا حكمنا
على انسان وعلى زيد وعمرو فالحكم على الانسان اصل والحكم على زيد وعمرو فرع والجملة
هي مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع والتفصيل تبيين اجزاء الجملة وتمييز بعضها
عن بعض وقد يطلق على الجزء المنفصل الممتاز وهو المراد من قوله والتفصيل الجملة
كالاجزاء لكلها وانما قال كالاجزاء لان التفصيل انما هو باعتبار تمييز الاجزاء
بالعوارض واللواحق والاجزاء اذا اعتبرت مع العوارض لا يكون اجزاء بل كالاجزاء
فالتفاصيل مذكورة في الجملة وان لم يذكر معها بخلاف الفرع فانها لا يكون مذكورة
في الاصول بل يحتاج في اخراجها من القوة الى الفعل وهو التفريع الى تصرف زائد
وهو تحصيل الصغرى بسهولة الحصول وضمها مع الاصل على منهاج ضرب منتج واما
التفصيل فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير وانما يكفي فيه حركة يسيرة لوجودها في الجملة بالفعل
فلهذا اتى بما يشمل التفريع والتفصيل وهو السهولة دون الظهور المختص بالتفصيل
لانه اكتشاف امور موجودة بالفعل خفي عن العقل قوله واما الطبيعة فهي
المبدأ الاول المراد بالمبدأ العلة الفاعلية وهي ليست بالفعل او علة للحركة والسكون
مقابل مع اتصاف شرطين مما عدم المحالة الملائمة ووجودها والتقييد بالاول
احتراز عن النفوس الارضية فانها مبادي الحركات ما هي فيه كالانسان مثلا الا انها ليست
مبادي اولية بل باستخدام الطبائع والكيفيات وقوله ما هي فيه احتراز عن المبادي
السرية وقوله بالذات يحتمل ان يكون بالقياس الى المبدأ ويكون معناه ان الطبيعة
تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها فالمبدأ للحركة انما يسمى طبيعة لا من جهة انه

مبدأ الحركة مطلقا بل من جهة انه مبدأ بالذات للحركة لا على سبيل تسخير قادر ويحتمل ان
يكون القياس الى المتحرك ويكون معناه انها تحرك الجسم المتحرك بالذات لا بالغير فلئن قلت
قوله الحركة اي في الحركة ما الطبيعة فيه وح يلزم تعريف الشيء بنفسه فنقول يمكن ان
يرجع الضمير الى المبدأ باعتبار انه العلة الفاعلية فلا اختلال في التعريف وتمام
الكلام فيه سيجيء في النمط الثاني والعلم المنسوب الى الطبيعة اي علم الطبيعة
في قول الشيخ ومسئل عنه الى علم الطبيعة هو العلم الطبيعي لا العلم بالطبيعة نفسها
فانه مسئلة من العلم المنسوب الى ما قبل الطبيعة اعني العلم الالهي لان الطبيعة
جزء من العلم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي والموضوع واجزاؤه لا بحث
في العلم والا لدار بل في العلم الاعلى وانما نسب العلم الى الطبيعة لانه باحث
عن احوال الاجسام من جهة انها واقعة في التغير بالحركة والسكون وهذه الجهة
هي جهة الطبيعة ثم شهنا شيان العلم والمعلوم فان المعلومات الالهية متقدمة
على المعلومات الطبيعية باعتبار ومتاخرة عنها باعتبار اما تقدمها فوجهين احدهما
بالذات والعلية وثانيهما بالشرف لان المعلومات الالهية مبادي الطبيعية
من المجردات وهي اقدم بالوجهين من الطبيعيات وانما اجرى الامور العامة
مجرى المجردات حتى صار موجودا عنها في العلم الالهي لامتناع كونها وضعية لان
الوضع يمتنع ان يكون كليا ولانها لا يحتاج الى المادة كالمجردات فان قلت
ذكر الذات مستدرك لانه ان اريد به تقدم العلية لزم التكرار وان اريد به
المطلق لحصوله انما يكون في ضمن احد اخصيه ولا يجوز ان يكون هذا المقابل لتقدم
العلية فتعين ان يكون اياه فذكره مغن عنه فنقول ارادة المفهوم العام
لا يوجب ارادة احد الخواص فلا استدراك واما تاخرها عنها بالوضع لان المحسوسات
اقرب الينا فالعلم بمبادي الطبيعة وما يجري مجراها من الامور العامة هي العلم
الالهي قد يسمى علم ما قبل الطبيعة الاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لسابقها هذا كله
باعتبار المعلومات واما العلم الالهي نفسه فله تقدم على العلم الطبيعي وغيره
من العلوم لاشتماله على مباديها والعلم بالمبادي متقدم على العلم بحال المبادي
طبعا فقد بان ان للمعلوم على المعلوم تقدما وللعلم على العلم ايضا تقدما فلينظر ان

التقدم الذي اعتبره الشيخ في قوله وما قبله اي تقدم منهما فقول المراد التقدم العلمي
لان الضمير فيما قبله لا يرجع الى الطبيعة والا لقال ما قبلهما بل الى علم الطبيعة وح لا يخ
اما ان يكون ما قبله كناية عن المعلومات او عن العلم لا جايز ان يكون كناية عن
المعلومات والا لكان العلم الالهي علم ما قبل علم الطبيعة لكنه لا يسمى بهذا بل علم ما
قبل الطبيعة وايضا التقدم المعتبر اما بين العلمين او بين المعلومين واما بين المعلوم
والعلم فلا يكاد يعتبر لعدم المناسبة فيتعين ان يكون ما قبله كناية عن العلم فالتقدم
المعتبر انما هو التقدم الذي بين العلمين ولو عنى التقدم بين المعلومين لقال وما قبلهما
ومن ههنا يعلم ان ما قبله عطف على علم الطبيعة لا على الطبيعة والا لكان المضاف
وهو العلم والخلافية ايضا فيكون ما كناية عن المعلومات وليس كذلك ولو قال
وما قبلهما كان عطفا على الطبيعة فقال الامام العلم الالهي يسمى بما قبل الطبيعة للوجهين
الشرف والعلية وبما بعدها لتأخرها في التعليم فان الاغلب ان يتوصل الى الالهي
بواسطة الطبيعي لكن لما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما لا يبتني على
الطبيعيات اندفع تأخر الالهي وهو متقدم على الطبيعة بالوجهين فيسمى وجها
التقدم شاملين على المعارض فلهذا اسماه بما قبل الطبيعة وهذا كلام غير محصل
لوجوه الاول ان اثبات الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات لا يدفع
تأخر الالهي لانه متأخر عن الطبيعي بحسب الوضع كما بيناه سواء اثبت الاول
وصفاته بما يبتني على الطبيعيات او لا ولهذا اخره في هذا الكتاب مع
اعتراف الامام بانه لم يجعله مبنيا على الطبيعي الثاني ان الوجهين لا يدلان على
تقدم العلم على العلم بل على تقدم المعلومات على المعلومات الثالث سب
ان الوجهين يدلان على تقدم العلم على العلم لكن العلم الالهي لا يكون ما قبل الطبيعة
لكن الشيخ لم يسمه بما قبل الطبيعة لان الضمير فيما قبله لا يرجع اليها والا لقال وما
قبلها والى هذه الوجوه اشار بقوله لما الخامس ان سياق كلامه يشعر بان
غير الشيخ من الحكماء اثبت الاول وصفاته بما يبتني على الطبيعيات ولهذا
اخروا الالهي عن الطبيعي في التعليم ومنع الشارح ذلك فان الشيخ لم يسلك الا
طريقة الحكماء وما خالفهم في شيء من ذلك الا في ترتيب المسائل وخلط مسائل

الالهي

الالهي بالطبيعي لدفع الملالات من احد العلمين الى الآخر وفي الوجه الثاني نظر لان
الوجهين كما دلا على تقدم المعلوم على المعلوم يدلان على تقدم العلم على العلم اما العلية فلما
ثبت في صناعة البرهان ان العلم بالمعلول انما يحصل بالعلم من العلة لا دائما واجب
وبدونها ممكن واما الشرف فلان شرف العلم بحسب شرف المعلوم فكلما كان
المعلوم اشرف كان العلم اشرف على ان للامام ان يقول الوجهان دلا على
على ان الالهي قبل الطبيعي وانما فهم التأخر الذي بحسب نظر المتعلم لم يبق الا انه ما قبل
الطبيعة لكونه حيث زاد في المقدمات زيد عليه في الاغراض والوجه الاخير ايضا
منظور فيه لان الطريقة التي سلكها الشيخ في اثبات الاول وصفاته وهي النظر
الى مجرد الوجود من غير اعتبار شيء من المقدمات الطبيعية قد سلكها سائر
الحكماء الا ان بعضهم اثبت الاول وصفاته بمباحث معرفة على معرفة الطبيعيات
وهذا مما لا يمكن انكاره واعلم انه لما جرى في الديباجة ذكر الحكمة واقسامها
فقد بقي في ذمة الشرح مباحث لا بد من التنبيه عليها البحث الاول في
تعريف الحكمة وكيفية انقسامها الى اقسامها فنقول الحكمة خروج النفس الانسانية
الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل معا اما في جانب العلم فبان يكون متصورا
للموجودات كما هي ومصدقا بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان يكون
بالملكة انما هي على الافعال المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط والشيخ قد
اخرج العمل وعرفها بانها كمال نفس الانسان بالتصورات الكاملة والتصديقات
المطابقة في النظريات والعمليات ولما كانت الموجودات ينقسم الى ما يكون
وجودها متعلقا بقدرتنا واختيارنا كالسياسيات والتدبيرات في الامور
والمصالح والعبادات والرياضات وغيرها وما لا يكون كذلك كالسماء
والارض وغير ذلك لا جرم انقسمت الحكمة الى قسمين ضرورة انتظام العلم بحسب
انقسام المعلوم احدهما العلم بما يكون لقدرتنا تأثير في وجوده وليس حكمة عملية لانها
علم بما ينبغي ان يعلم فيعمل وغايته تحصيل الخير وثانيهما العلم بما لا يكون لقدرتنا تأثير
في وجوده وليس حكمة نظرية وغايتها ادراك الحق في ما يراد الاشياء حتى يصير النفس
الانسانية كانها مرآة محاذية للموجودات ينطبع فيها صورها وهيئاتها اما الحكمة

قوله جمع فيه فائدتين الاولى بيان مهية المنطق الواقع في بيان المهية انما يكون حدا
لانه المقول فيما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك يناقض ما سيصرح به من ان
قول الشارح آلة قانونية رسم وليس الغرض من المنطق حصول الآلة بل الاصابة في
الفكر لان الغرض من الشيء ما لاجله ذلك الشيء والحصول ليس ما لاجله المنطق اللهم الا
ان يكون اطرادا لغرض الاولى من تعلم المنطق وكان الغرض الاولى للنجار من عمل السرير
حصول السرير ثم اذا حصل يكون الغرض منه الجلوس عليه فكذلك الغرض الاولى من
تعلم المنطق حصوله ثم من حصوله الاصابة ولما كانت الرسوم بالعوارض وهي
تختلف لان منها ما يعرض الشيء بحسب ذاته ومنها ما يعرضه بالقياس الى غيره
لا جرم تختلف بحسب ذلك فرسم الشيء بحسب الذات كقولنا الانسان هو المتعجب
وبحسب فعله كقولنا النار هي المحرقة وبحسب فاعله كقولنا الاحراق اما الحرارة
اجزاء الجسم ذي الرطوبة وبحسب غاية كقولنا السكين آلة قطاعة وبحسب
شيء آخر كتعريف الشيء بالنسبة الى موضوعه كقولنا النطوسة تتغير في الانف
ورسم المنطق بحسب قياسه الى غيره هو انه آلة قانونية فان كونه آلة ليس له
في ذاته بل هو امر حصل له بالقياس الى غيره ورسمه بحسب ذاته قوله المنطق علم
يتعلم فيه ضروب الانتقالات وانما كان هذا بحسب ذاته لانه اخذ فيه العلم
مضافا الى معلومه والعلم الآلي الذي عبر به الشيخ في موضع آخر عبارة جامعة
بين الاعتبارين وانما رسمه ههنا بالاعتبار الاول لانه انسب ببيان الغرض
واذا تصور بالمهيات والحقائق من حيث هي فهي معقولات اولى واذا
اعتبر لها عوارض كالجنسية والذاتية للحيوان او حكمنا عليها باحكام كان هذا
كلي وذلك ذاتي فتلك العوارض والاحكام هي المعقولات الثانية لانها من
المرتبة الثانية في التعقل وتحقيقها ان المهيات لها وجودان خارجي وذهني
ويعرض بحسب كل واحد من الوجودين عوارض تخص بذلك الوجود فالمعقولات
الثانية هي عوارض طبايع الاشياء من حيث هي في التعقل لا يحاذي بها امر من
خارج فالمراد بقولنا هي العوارض واحكامها المعقولة العوارض والاحكام
التي لا وجود لها الا في العقل والا فالعوارض الخارجية ايضا معقولة وليست

هي معقولات ثانية والمعقولات الاولى لا تتعلق باعيان الموجودات بل هي
وفي بعض النسخ الذي يتعلق حتى يكون وصفا للعلم بالمعقولات الاولى وهو صحيح والحاصل
ان من قال المنطق ليس بعلم ان اراد انه ليس علما بحقائق الاشياء التي هي المعقولات
الاولى فهو كذلك لكنه لا ينافي كونه علما فان اراد به انه ليس بعلم على الاطلاق
فهو ليس كذلك لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث يقتضي تحصيل مجهول
او يمنع في ذلك والعلم الخاص علم ما بالضرورة وتقييد المنفعل بالقريب في حد
الآلة لاخراج العلة المتوسطة وايراد لفظة كل في تعريف القانون ليس على ما
ينبغي اذ التعريف انما هو لمفهوم الشيء باعتبار افراده واخذ السبب لما لا سبب له
انما هو في الواجب وفقد ان السبب او اخذ غير السبب في الممكنات قوله
وذلك ان الفكر يطلق على الحركة النفس الانسانية يحتاج في ادراك الامور الى
الاستعانة بالآلات الجزئية فاذا استعانت بالقوة التي آلتها النطق الاوسط
الدماغ وتحركت في المعقولات سميت حركتها فيها فكرا سواء كانت من المطالب
الى المبادي او من المبادي الى المطالب او غيرهما وان استعملت تلك القوة لادراك
الامور المحسوسة سميت الحركة تخيلا والمعنى اي مجموع الحركتين هو الفكر الصناعي فانه
اذا اريد كسب ما وضع المط اولا وتحرك الذهن في المعلومات مترددا من صورة
الى صورة الى وجدان الذاتيات والخواص ان كان المط تصوريا والى وجدان الحد
الاوسط ان تصديقيا ثم تحرك في الذاتيات والخواص والحدود وترتيبها ترتيبا
خاصا الى حصول المط فامة الحركة الاولى المط وما هي فيه صور المعلومات المخزونة
في خزانة العقل وما اليه الذاتيات والاعراض والحد الاوسط ومنها ابتدأ الحركة
الثانية وما هي فيه المقومات والاعراض والحدود وما اليه المط فالحركة الاولى تحصيل
مادة الفكر وبالثانية الصورة ولا بد منهما في الفكر الصناعي اما الحركة الاولى فلان
المط ليس يحصل من اي مبدأ اتفق بل لا يحصل الا من مبادي مناسبة له واما الحركة الثانية
فلان المبادي لا ينساق الى المط كيف ما اتفقت بل اذا وقعت على هيئة وترتيب
مخصوصين ولا شك ان تحصيل المواد المناسبة وترتيبها على وجه يؤدي الى المطالب
لا يتمان الا بالمنطق والفكر بهذا المعنى يحتاج فيه وفي جزئيته اليه واما المعنى الثالث وهو

الحركة من المطالب الى المبادى فيستعمل بازاء الحدس لانه الانتقال من المطالب الى
المبادى الا ان الانتقال الاول ليس بحركة بل هو دفعى لانه يصرح فى النمط انه ليس
فى الحدس شئ من الحركتين والانتقال الثانى هو الحركة فكانه ما اعتبر ههنا الا مطلق
الانتقال اعم من ان يكون تدريجيا او دفعيا والا فالواجب ان يكون الحدس بازاء
الفكر بالمعنى الثانى حيث لم يوجد فيه الحركتان بل بازاء الفكر باى معنى كان حيث
لم يكن حركة اصلا والمراد بقوله ما يكون عند اجتماع الانسان مجموع الحركتين
لكن ما يكون عند الاجتماع على الانتقال هو نفس الانتقال لان القدرة على الانتقال موجودة
واذا انضم اليها الاجتماع وهو الداعية الجازمة تمت عليه الانتقال وعند حصول
العلة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذى عند الاجتماع هو الحركة الثانية وانما
الآتى بالاجتماع ليعرف انه حركة ارادية فالحاصل انه اورد فى تعريف الفكر الحركة
الثانية وارادتها مجموع الحركتين وانما عبر عنها بالحركة الثانية لانها اشهر ولاستلزامها
فى الاغلب الحركة الاولى فوجودها يستلزم مجموع الحركتين فعبر عن الكل باشهر جزئيه
او عن اللازم باللزوم فان قلت الحركة الثانية اقل وجودا من الحركة الاولى لانه
قلما يوجد بدون الاولى وكثيرا ما يوجد الاولى وينبت عنها والاقل لا يكون اشهر
من الاكثر وجودا فنقول انها اشهر واكثر وجودا بعد سبق الاولى وما قيل من ان
يكون عند الاجتماع مجموع الحركتين خطأ لاستلزامه اجتماع مجموع الحركتين معا وسبق
بل الحركة الاولى سابقة على الحركة الثانية وانما التزم الشارح ذلك التعسف
فى التوجيه لان المراد بالفكر ههنا هو الفكر المحتاج الى المنطق والفكر المحتاج اليه مجموع
الحركتين قال الامام ههنا اشكالان احدهما انهم اختلفوا فى ان الفكر بان يدخل الانتقال
من هذه الضروريات الى النظريات او حالة منفصلة عن ذلك الانتقال منتهية
له وقوله ما يكون عند الاجتماع على الانتقال مشعر بان الفكر امر ورا الانتقال مقارن
له لكنه حده فى سائر كتبه بانه حركة ذهن الانسان نحو المبادى ليرجع منها الى المطالب
فبين كلاميه تناقض وهذا تحير فى تفسير معنى الفكر وقد بينا ان ما يكون عند الاجتماع
على الانتقال هو نفس الانتقال فلا مخالفة بين الكلامين وثانيهما ان قوله واعنى
بالفكر ههنا يوهم انه ربما يراد فى موضع آخر غير معنى المذكور والا فلا يكون لقوله ههنا

فائدة وهذا تحير فى التحديد بهما وقد عرفت ان الفكر مقول بالاشتراك على معان بلشة
والمعنى المراد مجموع الحركتين ثم حاول التخلص عن الاشكالين وتمهد له ذلك بتمهيد
ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل على وجهين اما ان يوضع الخطأ او لا ثم طلبت
المقدمات المنتجة له من غير طلب لتلك المقدمات والوجه الثانى بعيد عن الغلط
لانه كالامر الطبيعى فيكون مستغنيا عن المنطق بخلاف الوجه الاول فانه لما كان
الانتقال فيه الى المطالب ليس طبيعيا بل تكليفا كان فى معرض الغلط وفى احتياج
الى المنطق ثم قال ان قلنا ان الفكر امر ورا الانتقال استمر لفظ الكتاب وحملنا
قوله فى سائر كتبه على ان المراد ليس هو نفس الانتقال بل الحالة المنتهية اليه او اللازم
بالتسليم اللازم فان قلنا الفكر نفس الانتقال استمر قوله فى سائر كتبه وحملنا ما يكون
عند الاجتماع على الانتقال الاختيارى الاخص من مطلق الانتقال كانه قال الفكر ما يكون
عند القصد الى الانتقال المطلق او الانتقال الخاص وهذا تحير فى الفرق ما يكون عند الاجتماع
فى نفس الانتقال والمبنى تارة على نفس الانتقال واخرى على غيره وقد ظهر لك انه لا حاجة
الى هذا التعسف ثم قال والاشكال الثانى ايضا مندفع بما ذكرناه لان الفكر وان
كان هو الانتقال الا ان المقصود ليس الا الفكر المحتاج الى المنطق وهو الفكر الاختيارى
لا الفكر المطلق ولهذا اعتبر الاجتماع فى تعريفه وهذا مبنى على ان الفكر يطلق بالاشتراك
تارة على مطلق الانتقال اعم من ان يكون طبيعيا كما فى الحدس او اختياريا واخرى
على الانتقال الاختيارى وذلك غير معلوم وانما قوله جعل الحركة الاولى ارادية
تارة فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وتارة حدسا لا يحتاج اليه فهو
نقل غير مطابق لان الذى جعله مورد الاشتراك بين الفكر والحدس الانتقال من الحاصل
الى المستحصل والانتقال اعم من ان يكون حركة تدريجية الوجود او دفعيا ثم
ان ذلك الانتقال فى الفكر ليس هو الحركة الاولى التى هى الانتقال من المستحصل الى
الحاصل بل الحركة الثانية وليس معنى الكلام الا ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل
اما انتقال من الحاصل الذى حصله وطلبه واما انتقال من الحاصل الذى حصل من غير
طلبه ومن البين ان بين هذا المعنى وما نقله بونا بعيدا وانما قال عن امور دون
معلوم وادرك الكلمات ليتناول الظنون ونحوها فان قلت الادراك يعم الظنون

قوله ان الانتقال امر طبيعى غير اختيارى فاذا انضم
اليه القصد الى الانتقال اختص بالاختيارى فالمعنى
اى حمل ما يكون عند القصد على الانتقال تارة على نفس
الانتقال حيث قال المراد الانتقال الى حمل على
تقدير استمرار كلامه فى سائر كتبه وتارة على
غيره حيث جعل لفظه مستمرا واول كلامه فى غيره
قوله السبب فى ذلك ما بينا من تقدير
انه ان يوضع الخطأ او لا ثم طلب المقدمات
المنتجة له فان المتبادر منه اعتبار الاول
قوله اذا ظهر الى ما جعله متعلقا لقوله
خلو ان المراد هو الانتقال من
المقدمات بعد طلبها وتحصيلها
وقد اشار اليه بقوله المنتجة
منه

ونحوها منقول الادراك هو حصول صورة الشيء في العقل على ما فسروا به وصورة الشيء
انما تكون صورة له اذا كان مطابقة له والظن يمكن ان لا يطابق فلا شيء ولا الادراك
نعم لو فسروه بحصول صورة من الشيء عند العقل يعم الظن ونحوه وانما لم يقل عن امر
واحد لان الانتقال الصناعي من المبدأ الى المطلب حركة وهي تدريجية الوجود
فلا بد من امور متعددة حتى يتحقق التدريج ضرورة ان الانتقال من امر واحد الى
شيء لا يكون الا وضعيا ولان هذه الحركة لتحصيل صورة الفكر اعني الترتيب والترتيب
لا يتصور الا بين امور قوله ويقسمان جميع ما يحصر الذهن اي كل ما يحصره
الذهن منحصر في المتصور والمصدق به على ما اشار اليه بقوله امور حاصرة متصورة
او مصدق بها لانه اما ان يكون لا مع الحكم او معه وفيه نظر لان المراد بالحكم ان كان
الحكم مطلقا كان كل واحد من طرفي القضية تصديقا به وان كان الحكم عليه حتى يكون
معلا في الكلام ان الحاضر في الذهن اما ان يكون مع الحكم عليه او يكون معه فالمصدق
هو المحكوم عليه وليس كذلك فان المحكوم عليه مصدق له والضمير المصدق به
تعلق به التصديق كما ان المتصور ما تعلق به التصور فلو كان المصدق به شيئا مع
الحكم كان التصديق عبارة ادراك شيء مع الحكم وليس كذلك اذ مذهب الشيخ فانه يصح
بانه نفس الحكم هو تفسير الكلام بما لا يرتضيه صاحبه والا لان يحمل المصدق به على
النسبة الحكمية فيقال الحاضر في الذهن اما وقوع النسبة اولا وقوعها واما
شيء آخر فان كان احدهما فهو المصدق به والا فهو المتصور كما يقال العلم اما حكم
وهو التصديق او غيره وهو التصور والشك هو تردد الذهن في وقوع النسبة
لا بجامع منع الحكم بوقوعها بل تقارن ما يقابله اعني عدم الحكم بالنسبة وهو احد
قسمي الجهل البسيط فيتناول ما لا يكون مشعورا به وما يكون مشعورا به مع الحكم
بنفيه وما يكون مشعورا به من غير حكم بنفي او اثبات وهو الشك فقوله ولا يقارن
ما يوجد فيه الحكم اعني التصديق يدل على انه جعل جزءا منه وهو خلاف مذهب
الشيخ وقوله وذلك هو الجهل البسيط ليس بمستقيم على الاطلاق فان الجهل البسيط
بازاء العلم منه ما هو في مقابلة التصور وهو عدم التصور ومنه ما هو في مقابلة
التصديق وهو عدم عام من شأنه ذلك وقد تبين انه ما لم لاحد الطرفين اي وقوع

النسبة ولا وقوعها رجحان لم يتحقق الحكم به فالحكم بالطرف الراجح ان لم يكن جازما هو
الظن الصرف وانما يكون كذلك لو كان مع الحكم بامكان النقيض وان كان جازما
فاما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر ولا شيء من التصديق لم يعتبر فيه المطابقة
اذ لا معنى لتصديق الادراك ان النسبة المتصورة مطابقة وقد صرح به الشيخ في الشفاء
بقوله التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة التأليف الى الاشياء انها
انما مطابقة لها وان اعتبر مطابقته للخارج وطابق فاما ان يمكن للحاكم ان يحكم
بخلافه او لا فان لم يمكن فهو اليقين الجامع للجزم والمطابقة والثبات فان قيل
هذا التقسيم ينافي الجزم لانه اذا حكم بامتناع امر مرجوح لم يمكن منه الحكم بثبوته فنقول امكان
الحكم بخلافه ليس حالة الجزم التي اعتبر فيها الحكم بامتناع المرجوح بل في حالة اخرى
فربما يزول الجزم لانه ليس بثابت نعم يرد ان يقال ان اريد بالثبات عسر الزوال
فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد به امتناع الزوال كما صرح به في التتمة
حيث اعتبر عدم امكان الحكم بخلافه فاليقين لا يحصل الا في الضروريات فان
النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديها فيشك فيها عند التشكيك بل
الحكم بخلافه وان امكن الحكم بخلافه فهو اعتقاد المقلد المصيب وان لم يطابق فهو
الجهل المركب ويتناول الاعتقاد المقلد الخطي لعدم اعتبار امتناع الزوال فيه و
اذا فسرنا الظن بما يقابل اليقين فلنا في التتمة الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر
مطابقته للخارج فان جمع الجزم والمطابقة والثبات فهو اليقين والا فالظن
فهو اعم من الاقسام الباقية لانه اما ان لا يكون فيه الجزم فهو الظن الصرف او يكون
فيه الجزم ولا مطابقة فهو الجهل او يكونان فيه ولا ثبات فهو اعتقاد المقلد فلما
كان الظن مقابلا لليقين الجامع للاوصاف الثلثة كان منطبقا على تلك الاقسام
اما لخلوها عن الثبات وحده او عن الثبات والمطابقة او عن الثلثة فان كان
المراد توزيعها على الاقسام حتى يكون الخالي عن الثبات وحده هو الاعتقاد
وعن الثبات والمطابقة الجهل وعن الثلثة الظن لم يستقم على الاطلاق لجواز
ثبات الجهل ومطابقة الظن وان كان المراد خلو الاقسام من احد الامور مطلقا
لم يكن لخصوصيتها بالذكر فائدة بل الواجب ان يقال لخلوها عن احد الاوصاف

او عن الاثنين او عن الثلثة وما لا يعتبر فيه المطابقة وان لم يخ عن المطابقة وعدمها
الامر تبيينه فاما ان يقارن تسليما او انكارا او من الظ ان اشتماله على الجزم غير لازم
فالوجه ان يقال في اول الامر الحكم بالطرف الراجح اما ان يعتبر فيه المطابقة اولا
فان اعتبر فيه المطابقة فهو اما جازم او لا وان لم يعتبر فيه المطابقة فهو اما تسليمي
او انكاري والاول اما تسليم عام عموما مطلقا لسلة الكل كقولنا العدل حسن او عموما
محدودا لسلة طائفة كقولنا القدرة متقدمة على الفعل واما تسليم خاص تسليمه
شخص الشخص اذا جاوز آخر فان يقصد الارشاد سواء الاستشارة وهو المتعلم
او المجادلة فهو المنازع والثاني يسمى وضعا وهو لا يجوز ان يعد من اقسام التصديق
لانه اعتراف بالنسبة وادعاء لها كيف يقارن الانكار فيه ما يصادر به
العلوم لانه يقارن انكار المتعلمين ومنه ما يضعه القائس الخلفي لانه يقارن انكار
نفسه ومنه ما يلتزمه الجدلي المجيب والجدلي المجيب هو حافظ الوضع والسائل
هو الذي يقصد هدم الوضع فما يلتزمه وضع بالقياس الى السائل واما بالنسبة الى
المجيب فتسليمي فالاولى ان يقال ومنه ما يأخذ الجدلي السائل من المجيب لينفي الالتزام
عليه ومنه ما يقول القائل باللسان دون الاعتقاد فهذه يسمى اوضاعا باعتبارات
مختلفة فان يسميه ما يصادر به العلوم لانه يوضع ليبين بيان المسائل عليه وما يضعه
القائس الخلفي باعتبار انه موضوع للابطال وما يلتزمه المجيب باعتبار انه موضوع
لشهرته او تسليمه وما يقول القائل باللسان لوضعه في اللفظ فقط والوضع ربما يجرد
عن التسليم في بعض الاقيسة الخلفية المستعملة لحكم لم يذهب احد الى ابطاله والوضع
اذا اطلق على كل رأي يعرض يكون اعم من التسليم وغيره بل من العلم وغيره ثم انظر
في عبارة الكتاب من وجوه احدها قسمة التصديق الى الاربعة وهي الاعتبار
المذكور اي اعتبار القسمة الاربعة ان الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر فيه المطابقة
فاما ان يجمع الاوصاف الثلثة فهو العلم اولا وهو الظن وان لم يعتبر فيه المطابقة
فاما وضع او تسليم فهي اشارة الى مبادي الصناعات الاربع وتسليم المتعلم او
المتعلم وكذا الوضع باصنافه لا يدخل في مباديها وهو ظ ومبادي الشعر ليست
تصديقات بل تخيلات لا يعتبر فيها الحكم فان القائل العسل مرة مهوعة لم يصدق به

بل ابرز في معرض التخيل والتمثيل فانما اجريت مجرى التصديقات من حيث انها
في النفس قبضا وبسطا كالتصديق كذلك وانها ايرادا وكلمة او بين العلم
والظن والوضع دون التسليم وذلك لان العلم لما كان هو الحكم الذي مع الجزم و
المطابقة والثبات والظن هو الحكم الذي ليس كذلك ثباتا بالذات وسالما
بثباتهما الوضع والتسليم الا باعتبار وهو اعتبار المطابقة في العلم والظن
وعدم اعتبارها في الوضع والتسليم حتى يمكن اجتماعهما مع كل واحد من العلم والظن
لجواز ان يعتبر تارة المطابقة في حكم فيكون علما او ظنا ولا يعتبر اخرى فيكون
وضعا او تسليما فالمناسبة ليست الا بمجرد الاعتبار وهما يشتركان في بعض
المواد كما تقدم من ان الحكم الواحد قد يكون وضعيا وتسليميا باعتبارين بحسب
شخصين لكن هو المشترك متحقق في العلم والظن ايضا فانهما قد يجتمعان في مادة بالنسبة
الى شخصين وما لهما تقديم العلم على الظن وهو على الوضع والتسليم قال الامام الاعتقاد
ان طابق الواقع فان كان مع اعتقاد امتناع النقيض وكان ممتنع التغير اما لذاته
كما في الضروريات واما بالبرهان كما في النظريات فهو العلم والا فالظن سواء
لم يكن مع اعتقاد امتناع النقيض بل مع اعتقاد امكانه او كان معه ولم يكن
ممتنع الزوال وان لم يطابق الواقع فهو الجهل فقد عرفت العلم والظن واما
الوضع فتسليم عام والتسليم وضع خاص ولما كانت الاقيسة خمسة والشعري
منها لا يؤثر في التصديق والسوفسطائي يعلم لا يستعمل بل يحترز عنه كانت
الاقيسة المطلوبة هي البرهاني والخطابي والجدلي والبرهان يفيد اليقين للخاصة
والخطابة يفيد الظن للعامة والجدل لا يفيد اليقين للخاصة وهي صعبة بالنسبة
الى ظن العامة فصعبة قليلة والى هذا اشار الكتاب الالهي ادع الى سبيل ربك
بالحكمة اي البرهان والموعظة الحسنة اي الخطابة وجادلهم بالتي هي احسن
فلذلك قدم الشيخ مبادي البرهاني وهي العلميات ثم مبادي الخطابة على مبادي
الجدل هذا كلام الامام وليس فيه قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين
بل صرح بخروج وهو دل على خروج الوضع والتسليم ونحن نقول كما ان صورة الشيء
التي هي التصور يختلف قوة وضعفا حتى يكون اولا في غاية الضعف والخفاء

من مبادي الصناعات الثلث

يتزايد في الكمال والقوة حتى يحصل صورة موازية لصورة الشيء الخارجي من غير تفاوت
كذلك صورة النسبة الحكمية التي هي التصديق يختلف الكون اولا لصورة ضعيفة
يكون معها اعتقاد تجويز نقيضها بالفعل او بحيث اذا لاحظها ملاحظة جاز
نقيضها ثم يترقى في الكمال والقوة الى حيث لا يكون معها اعتقاد جواز نقيضها
وان لاحظها ملاحظات بل ربما يعتقد معها امتناع نقيضها اعتقادا على خطر
من الزوال وربما لا يعتقد معها ذلك ايضا ثم تصور صورة في غاية الكمال يكون
معها اعتقاد امتناع نقيضها اعتقادا ثابتا مأمونا عن الزوال فالتصديق
ان كان مع اعتقاد امكان النقيض فهو الظني والا فان كان مع اعتقاد امتناعه
اعتقادا ممتنع الزوال فهو العلمي والا فهو الوضعي والتسليمي وانما قرن الوضع بالتسليم
لان الوضع اما بحسب الوجود كما في العلميات فانها موضوعة بحسب الوجود وفي
نفس الامر واما بحسب التسليم العام كما في المشهورات او بحسب التسليم الخاص
كما في المسلمات فاردف الوضع بالتسليم ليمتاز عن العلميات ويختص بالمبادي
الجدلية ولم يورد كلمة او فيهما لانه ليس قسما آخر برأسه الخ ما ذكره الامام تعالى
عن جدل الشفاء رابعها قسمة التصديق دون التصور وذلك لان انقسام التصديق
بحسب ذاته لا بالقياس الى شيء آخر فان التصديق نفسه اما جازم او لا مطابق
او لا ثابت او لا ثابت بخلاف التصور فانه ينقسم مثلا الى تصور الذاتي و
تصور العرضي وتصور الجنس وتصور الفصل وغيرها وهو ليس انقساما بحسب التصور
نفسه بل بالقياس الى متعلقه فهو انقسام عرضي وبالقياس الى شيء آخر فان تصور ذاتي
امر اذا قيس الى امر آخر يكون تصورا عرضيا بخلاف التصديق فانه اذا كان في
مرتبة لا يتغير بحسب المقايسة فالمادة البرهانية لا يصير خطابية بحسب اختلاف
المقايسات وفيه نظر لانه كما يختلف التصديقات بحسب الذات
كذلك يختلف التصورات بحسب الذات فيكون التصور مطابقا او غيره و
قد يكون ناقصا وقد يكون قويا او ضعيفا كما عرفت آنفا حتى صارت بعضها
مستفادة من الحدود التامة والناقصة وبعضها من الرسوم التامة او الناقصة
وكما يختلف التصور بالعرض باعتبار متعلقه كذلك التصديق ضرورة ان التصديق

بحدوث

بحدوث العالم مغاير للتصديق بوجود الصانع ثم يمكن ان يقال لما اقسام التصديق
معتبرة في الفن اعتبارا بحيث وضع لها ابواب بخلاف اقسام التصور فلهذا
اوردها دون اقسام التصور قوله والتأليف المراد به في هذا الموضع
التأليف في هذا الموضع لا يخلو عن الترتيب والهيئة اما عن الترتيب فلان
التأليف هنا هو تأليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد ان يكون بعضها
واقعا في اول الحركة وبعضها في آخرها فيكون فيها اعتبار تقدم وتأخر وهو الترتيب
وكان قوله لا يخلو من الترتيب فيما يتصرف فيه اشارة الى هذا واما عن
الهيئة فظاهر اذ لا شك في ان يكون لتلك الامور المرتبة حالة نسبتها يطلق عليها
اثنان واحد وهي الهيئة وربما قال في هذا الموضع لان التأليف ربما يطلق في موضع
آخر على مجرد جميع الاجزاء من غير تقدم بعض الاجزاء على بعض وحاصل الكلام
في هذا الفصل ان المبادي لما وجبت ان يكون فوق واحد وهي لا تتأدى الى المطالب
على تعددها بل بحسب وحدتها وتأليفها والتأليف لا يخلو عن الترتيب والهيئة
فالمبادي التي ينتقل منها الى المطالب لا بد فيها من ترتيب وهيئة لكن المبادي
ان كانت تصورية لم يكن هناك الا تأليف واحد فلم يعتبر الا ترتيب واحد
وهيئة واحدة وان كانت تصديقية يكون لها تأليفان لانا نؤلف تصورا
مع تصور فيحصل التصديق ثم نؤلف تصديقا مع آخر فيحصل قياس فللمبادي التصديقية
تأليف من حيث الانتقال الى المطالب وهو تأليف القياس وتأليف آخر لا
من حيث الانتقال وهو التأليف التصديقي وكما ان التأليف القياسي مشتمل
على هيئة وترتيب كذلك التأليف التصديقي يشتمل عليهما لاشتراكهما في المعنى
وهو التأليف وانما قال وكذلك قد يكون متعددا لان ذلك لا يتصور الا في
المبادي التصديقية واما في المبادي التصورية فليس فيها تأليفان حتى يكون فيها
ترتيبان وهيئتان لكن في قوله بالنسبة الى المطالب نظر فان اريد بالترتيب
الترتيب الثاني الذي هو باعتبار الانتقال كان تكرارا ولم يصح قوله على القياس
المذكور وان اريد الترتيب الاول فهو ليس بالقياس الى المطالب بل بحسب المبادي
انفسها وفي ذاتها ولو فرضنا انه بالنسبة اليها فالترتيب الثاني ايضا بالقياس

الى المطالب مع اشعار الكلام بانه ليس بالقياس اليها لانه قال للمبادى ترتيب من
حيث الانتقال وللمبادى بالقياس الى المطالب ترتيب آخر فلا بد ان يكون
الترتيب الاول للقياس الى المطالب ويمكن ان يجاب عنه بان ههنا نسبتين
نسبة المبادى الى المطالب ونسبة المطالب الى المبادى فاذا توجه الذهن
من المطالب لتحصيل المبادى كان المبادى التى تحصل منسوبة الى المطالب واذا توجه
من المبادى كانت المطالب منسوبة اليها فالمبادى اذا كانت تصديقية
كانت لها هيئة وترتيب باعتبار نسبتها الى المطالب كما ان لها ذلك باعتبار
نسبة المطالب اليها الذى هو اعتبار الانتقال منها وعلى هذا لا شبهة فصواب
الترتيب فى المبادى التصورية البداية بالجزء الاعم لانه اعرف والاعرف لا بد ان
يكون اقدم ولانه كالمادة التى يوجد معها الشئ بالقوة والفعل كالصورة التى
يوجد معها الشئ بالفعل والقوة مقدمة على الفعل وصواب الهيئة ان يحصل لها فى
العقل صورة وحدانية مطابقة للخط وصواب الترتيب فى المبادى التصديقية
اما بحسب التاليف الاول اى التصديقى فان يكون المحمل والوضع على ما ينبغى ان يحمل
ما يستحق الموضوعية موضوعا وما يستحق المحمولية محمولا واما بحسب التاليف الثانى
وهو القياسى فهو ان يوضع الصغرى اولا ثم الكبرى بعد رعاية ترتيب الحدود
وصواب الهيئة فيها بحسب التاليف البسيط ربط المحمول بالموضوع بكيفية و
كمية وجهة على حسب التاليف المركب بان يكون ارتباط الصغرى بالكبرى على ضرب
من الضروب المنتجة وانما اسند الاصابة وعدمها الى الصور لا الى المواد لان
المواد الاول لجميع المطالب هى التصورات اما فى المواد التصورية فظ واما فى التصديقية
فلانا نركب التصورات بعضها الى بعض لتحصيل تصديقات ثم نركب بعضها مع
البعض فيحصل قياس هو الى المط فللتصورات مواد الاقيسة بعيدة والتصديقات
التى هى المقدمات مواد قريبة ثم ان الخطا اذا وقع فى الفكر لم يقع فى المواد الاول
لان التصورات لا ينسب الى الخطا والصواب ما لم يقارن حكما ضروريا ان
الصواب مطابقة النسبة لما فى نفس الامر والخطا عدم مطابقتها بل اما فى صورتها
او فى المواد الثانية والخطا فيها لما فى نفسها وهو خطا فى صورة المواد الاول لانها

لانها المواد الاول مع صورتها ولا خطا فى المواد الاول واما فى صورتها فكيف
يكون والخطا لا يقع الا فى الصورة وكلام الشارح انما اسند الاصابة وعدمها
الى الصورة لان المواد الاول لا يحتمل الخطا والصواب فلو استعمل فى الفكر مواد
غير مناسبة للمط اى لو وقع خطا فى الفكر لم يكن وقوع ذلك الخطا باعتبار المادة
بل يكون بحسب الصورة اما بقياس الاجزاء والمقدمات بعضها مع بعض بان
لا يكون على هيئة ضرب منتج واما بقياسها الى المط بان لا يلزم تلك المقدمات
او يلزم ولا يكون اللازم هو المط على ما سنفصله فى اسباب الغلط وكان سائلا
يقول سبب الخطا لا يقع فى المواد الاول واما فى المواد القريبة فلا نم انه غير
واقع فاجاب بان المواد القريبة ربما يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة
والترتيب اللاحقين بها اى بتلك المواد وذلك الترتيب والهيئة هو الذى باعتبار
التاليف القياسى لكن انما يقع الفساد فيها انفسها لما فيها من الهيئة والترتيب
باعتبار التاليف التصديقى الذى بين الافراد الاول وذلك لما ذكرنا من ان
المواد القريبة التى هى المقدمات هى المواد الاول وصورتها والمواد الاول
ينسب قابلة للفساد فتعين ان لا يكون الفساد فيها الا بحسب الصورة والاعتراض
انا لا نم ان التصورات لا ينسب الى الخطا والصواب فانا اذا رأينا شبحا هو
الانسان فى نفسه وحصل منه فى اذهاننا صورة فرس فلا شك انها غير مطابقة للواقع
فيكون خطا وان حصل منه صورة انسان فهى صورة مطابقة لما فى الواقع فيكون
صوابا قبل التصور لما يجب مفهوم الاسم او بكنه الحقيقة وهو متاخر عن مطلب هل
فان تصور حقيقة الشئ موقوف على التصديق بوجوده فالتصورات بحسب الحقيقة
ينسب الى الصواب والخطا واما التى لا ينسب اليهما فهى التصورات بحسب الاسم
واياها عنى بقوله التصورات الساذجة لانها ساذجة عن الاحكام اذ التصورات
بحسب الحقيقة مع الاحكام وبهذا الفرق لين صواب لان التصور بحسب الاسم ايضا
يمكن ان يتطرق اليه الخطا فانه اذا لم يفهم من الاسم ما وضع بازائه يكون خطا وكما
ان الشئ اذا لم يحصل فى العقل ما طابق حقيقته كان خطا وايضا المدعى ان المبادى
الاول لا ينسب الى الصواب والخطا وهى لا ينحصر فى التصورات بحسب الاسم

بل التصورات بحسب الحقيقة ايضا مبادئ اول واجيب عن الاعتراض بان الخطاء
ليس هو الصورة الحاصلة في العقل بل مناطها هو الحكم المقارن لها فان العقل
حصل له ملكة الحكم على الصورة بحيث كلما شاهد شيئا وحصل عنده صورة فسرع
الى الحكم بانها صورة ذلك الشيء الشاهد فهذا الحكم هو الصواب تارة والخطاء
اخرى واما نفس الصورة فلا يتطرق اليها وانت تعلم ان المنع بعد باق ولئن سلمنا
ذلك لكن عدم مناسبة المواد للخلط كما يكون لفساد الصورة كذلك يكون لانها
ليست مواد لذلك الخلط فاما اذا اردنا تحديد شيء ووضعنا موضع الجنس العرض
العام وموضع الفصل الخاصة فهو تعريف صحيح بحسب الصورة فاسد بحسب المادة
قطعا واذا حاول الاكتساب تصديق ولم يوفر وحده الاوسط لم يكن فيه فساد
بحسب الصورة اصلا بل بحسب المادة فيكون التصورات لا يقبل الصواب والخطاء
لا يوجب ان لا يكون فساد في الفكر باعتبار ايراد التصورات فيه فربما لا يكون
نفس التصور فاسدا وهما يوضح ذلك ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا كان
بل لا بد لكل مط من مبادئ معينة ومواد مخصوصة فاذا لم يورد في اكتسابه تلك
المواد المخصوصة امكن ح صحة الترتيب والهيئة فيها ولم يكن الفساد الا من جهة الترتيب
المادة نعم لو اورد في الفكر المواد المخصوصة للمطالب وعرض غلط لم يكن ذلك
الغلط الا من جهة الصورة ولذلك بحث في الفن عن الصناعات الخمسة حتى يميز
مبادئ عن مبادئ فيمكن تحصيل مط مط فقوله المواد الاول للفكر التصورات ان اراد
ان كل تصور يفرض فهو مادة لاي فكر كان فقد بان بطلانه وان اراد بعض التصورات
مادة لبعض الافكار فهو صحيح لكن اذا اورد غير ذلك البعض من التصورات في ذلك
الفكر يكون فاسدا لا من جهة الصورة بل من جهة المادة والحق ان الشيخ لم يسند
الصواب والخطاء الى الصورة فقط والا لقال وذلك الترتيب نفسه صوابا او مادة
صوابا فان الترتيب اذا كان مادة صوابا يصدق ان ذلك الترتيب على وجه صواب
وصوم الشبيه بالصواب والتمثيل فان ايراد الجزئي الواحد وهو الاصل لاثبات
الحكم المشترك اي لاثبات اشتراك الحكم بينه وبين الفرع بمعنى مشترك بينهما يوهم
مشاركته سائر الجزئيات للاصل في ذلك الحكم فالتمثيل يوهم انه استقراء وهو شبيه

بالصواب

بالصواب فهو يوهم انه شبيه بالصواب والمسلمات والمقبولات والمظنونات
لشابه القضايا الموجبة قبولها في عموم الاعتراف بها وعدم الشارع فيها
ولاشتمالها على الاعتقاد والراجح وكذا المشبهات بالاوليات لكن بوجه اخر
اما لفظي كاشتراك لفظ او نحوه او معنوي كابهام الكلي ونحوه وموهم الشبيه المشبهات
بالمسلمات لانها يوهم ان يكون مسلمات وهي شبيهة باليقينيات فهي يوهم انها شبيهة
بالصواب والبرهان صواب بحسب الصورة لانه لا يستعمل فيه الا الضروب
المنتجة والمادة ايضا ومادة القضايا اليقينية والجدل والخطابة شبيهتان
بالبرهان لان مواد هما هي المسلمات والمقبولات والمظنونات تشبه مواد
البرهان وكذا السفسطة لان السوفسطائي في مقابلة الحكيم ويستعمل مقدماته كانها
اوليات والمشاغبة شبيهة بالجدل لانه في مقابلته ترى انه يستعمل المسلمات فهي
يوهم انها جدل وهي شبيه بالصواب فهي يوهم انها شبيهة بالصواب قوله والاول
يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية لان لفظ في يقتضي ان يكون ضروب الانتقالات
جزء من المنطق والجزء من المنطق ليس الا الانتقالات الكلية المنطبقة على الانتقالات
الجزئية المتعلقة بمواد العلوم فان المبحوث عنه في المنطق مثلا ان الحد التام يوصل الى
حقيقة المحدود والكليتان منتجتان كلية وهو انتقال يشمل كل وكل كلية في العلوم وانما
قال هي كالقوانين لان القوانين المنطبقة هي هذه القضايا والانتقالات ليست نفسها بل محمولا
فيها بطلب اثباتها فكانت كالقوانين وبيانها اي اثباتها لموضوعاتها القوانين والمسائل
ولفظ من يقتضي ان يكون ضروب الانتقال مستفادة من المنطق والمستفاد منه انما هو
الانتقالات اما على رواية انه علم يتعلم منه فظ لان ضروب الانتقالات جزئيات
ح والعلم بالجزئيات ضروب الانتقالات هو ليس المنطق بل مستفاد منه واما على
رواية انه علم يتعلم فيه فلان القصد الذاتي من المنطق هو الاصابة ثم لما توقف الاصابة
على العلم بضروب الانتقالات صار مقصودا بالقصد الثاني فلو قال المنطق علم ضروب
الانتقالات لذهب الوهم الى انه المقصود الاول منه وليس كذلك وفيه نظر لانه ان اراد
بقوله المقصود في المنطق الاصابة ان المنطق هو العلم بالاصابة فظهر بطلانه وان اراد
انه علة الغائية فهو صحيح لكن المنطق ليس هو العلم بغائيته بل بمبادئه وقال يتعلم دون

يتعرف لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات فان طالب الحدوث بتوسط التغير
انما ينظر في جسم كلي وتغير كلي وحدوث كلي بخلاف الطب فانه لا ينظر الا في بدن معين
واما احوال تلك الامور فان حملنا الضروب على الجزئيات كانت الامور معقولات
اولى واحوالها معقولات ثانية وح يتم الكلام لان المعقولات الثانية موضوع المنطق
موضوع العلم لا يستفاد منه بل الامر بالعكس فعلى هذا لا يكون نسبة صحيحة ولا يتم فائدتها
المذكورة في التعلم وقوله وعدد اصناف ما يترتب فيه الانتقال وبيته جار ايضا
على الاستقامة وما ليس كذلك مستدرك لان ضروب الانتقالات شاملة لها فاتها
اعم من ان يكون صحيحة او فاسدة على ما اشار اليه في الشرح وفي كون التعمق في الخطابة التمثيل
وفي الجدل الاستقراء بطرف ما تبين فيهما وعدم غير الوفاء به قوله كل تحقيق
الحق هو الموجود وانما سمي الاعتقاد والقول المطابقان حقا لاستحقاقه الوجود ولا تم
والتحقيق جعل الشيء حقا والمراد كل تحصيل علمي والترتيب اخص من التاليف اما من
مطلق التاليف فظاهر لانه مجرد الجمع بين الاجزاء والترتيب هو الجمع مع اعتبار وضع
بعض الاجزاء عند البعض واما من التاليف الفكري المراد منها على ما مر وعلى
مقتضى تعلق التحصيل العلمي به فلان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين من
غير عكس فان التاليف من اي وجه يقع على ستة اوجه من الترتيب اذ تعين التاليف
يحصل بمجرد تعين الاجزاء ضرورة ان ماهيته ليست الا الجمع بين الاجزاء وتعين الترتيب
كما يتوقف على تعين الاجزاء يتوقف ايضا على تعين الوضع فهو يختلف باختلاف
الاوضاع لا يقال الوضع ان لم يعتبر في التاليف لم يستلزم الترتيب اصلا وان
اعتبر فلا تعين للتاليف بدون تعين الوضع لانا نقول لا اعتبار للوضع في مفهوم
التاليف لكن التاليف لما كان واقعا لاشياء في بعضها وضع عند البعض لم يخ
عن الترتيب قطعا واليه الاشارة بقوله لان يوجد تاليف من اشياء لها وضع و
ليس المراد بكل تاليف كل واحد من التاليفات اذ لا تحقق تعلق بكل واحد من التاليفات
بل المراد اي تاليف كان وعقب الترتيب بالتاليف اعلاما منه بان هذا الحكم
وهو الاحتياج الى تعرف المفردات يلحق الاعم كما يلحق الاخص وان علة الاحتياج
انما هو التاليف لا الترتيب فان الحكم اللاحق للاعم والاخص لا يكون لاحقا للاعم

اولا

اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض واجزاء الاقوال السارحة والقضايا
مفردات بذكر احكامها الصورية اي الكلية في ايساغوجي وهو باب الكليات
الخمس واحوالها المادية اي الجزئية المتعلقة بالمواد في قاطيغورياس وهو باب
المقولات العشر واجزاء الحج القضايا بذكر احوالها الكلية في باري ارمينياس
وهو باب القضايا واحوالها الجزئية في انالوطيقا مباحث الصناعات الخمس
للشيء وجود في الاعيان مراتب الوجود اربع ولها دلالات ثلث دلالة
الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهني ودلالتها على الامر الخارجي وفيها ثلث
دوال وهي العبارة والكتابة والمعنى الذهني وثلث مدلولات وهي العبارة
والمعنى الذهني والامر الخارجي وواحد دال غير مدلول وهو الكتابة ومدلول غير دال
وهو الامر الخارجي والباقيان دالان مدلولان وفي الدلالات دلالتان وضعيان وهما
دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهني اما في دلالة الكتابة فالدال
وضعي والمدلول ايضا وضعي واما في دلالة العبارة فالدال وضعي فقط فلا جرم يختلفان
بحسب اختلاف الاوضاع ودلالة طبيعية وهي دلالة المعنى الذهني على الامر الخارجي
فان الدال والمدلول فيها بالطبع فلا اختلاف بالوضع فبين اللفظ والمعنى علاقة
غير طبيعية لكنها لكثرة تداولها صارت راسخة حتى ان تعقل المعاني قلما ينفك
عن تخيل الالفاظ بل يكاد الانسان في فكره يناجي نفسه بالالفاظ متخيلة فلهذا اختلف
احوال المعاني بحسب اختلاف احوال الالفاظ واليه اشار بقوله والانتقالات
الذهنية قد تكون بالفاظ قوله الجهل البسيط يقابل العلم الجهل مقول بالاشتراك
على الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون فالتقابل بينه وبين العلم
تقابل العدم والملكة فيكون انتظامه باعتبار انتظام العلم لان تمايز الاعدام بتمايز
ملكاتها وعلى الجهل المركب وهو ان يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد للعلم ومعه يستحيل
طلب العلم لاعتقاده انه عالم بخلاف المعنى الاول فانه شرط لطلب العلم وهو المراد
ههنا ولم يات بحرف العناد بين التصور والتصديق كما هو المشهور من ان العلم اما تصور
واما تصديق تنبيها على عدم العناد بينهما فان التصديق مشروط بالتصور او مستلزم له
ولا عناد بين الشرط والمشروط واللازم والملزوم نعم بين حصول الحكم وهو التصديق

في التصورات وعدم حصول الذي هو ساد جهة التصور معانده هذا وهم لان المعاندة
بين التصور والتصديق بحسب التصديق والملازمة بين المشروط والشرط والجزء
والكل انما هي في الوجود فلا يا فيها فان الوجود ملزوم للفرد ومشروط به مع
تعاندهما في الصدق وكانه توهم ان مراد الشيخ قسمة الى التصور الساذج والى التصور
مع التصديق لا قسمة اليهما وليس ذلك بمراد قطعا فانه صرح بقسمة الجهل الى عدم
التصور والى عدم التصديق اما اولا فحيث قال كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور
فلا يتصور معنا وهو عدم التصور وقد يجهل من جهة التصديق وهو عدم التصديق
واما ثانيا فلانه مثل الجهل من جهة التصديق بكون النظر قويا وهو نفس الحكم فيكون
الجهل من جهة التصديق ان لا يكون التصديق حاصلا واما ثالثا فحيث قال فان السلوك
الطلبي يتوجه الى تصور يستحصل او الى تصديق يستحصل والتصور المستحصل والتصديق
المستحصل هما التصور والتصديق الغير الحاصلين فلم يعتبر الجهل في هذه المواضع
الا بازاء التصور او بازاء التصديق لا بازاء الساذج او التصور مع التصديق
فلو كان المراد انقسام العلم الى التصور الساذج والى عدم التصور والتصديق
واللازم منه ليس ان السلوك الطلبي يتوجه الى تصور يستحصل والى تصديق يستحصل واما
اللازم السلوك الطلبي يتوجه الى استحصال التصور الساذج والتصور مع التصديق
وح يفسد الكلام بالكلية ولما انقسم الجهل الى عدم التصور وعدم التصديق كان
العلم منقسما اليهما اولا وبالذات لما مر من انقسام الاعدام بحسب انقسام
الملكات بل المراد بتمهيد مقدمة يعلم منافية العلم الى التصور والتصديق حتى
يعلم انقسام الجهل الى مقابليهما وهي ان تصور افادة يكون ساذجا واخرى مع الحكم
بنفي او اثبات واذا حصل الحكم لشيء على آخر فلا شك ان هناك كيفية ادراكية مغايرة
للتصور الذي امكن ان لا يكون معها فيكون من العلم تصديق كما ان منه تصورا كانه حاد
التنبيه بحال التصور الذي هو سابق الادراكات على وجود التصديق ثم قسمة الجهل
مؤخرة على ذلك اذ ساذجية التصور انما هي بالقياس الى الحكم لا بالقياس الى جميع
الاحكام فانا اذا تصورنا حقيقة الانسان ولم نحكم عليه بالكاتب كان تصورا ساذجا
عن هذا الحكم وان كان قد سبق منا حكم عليه بانه موجود لكن التمثيل بما يكون مجردا عن

عن جميع الاحكام المغيرة فيكون حسنا قوله ولما كانت الاعداد انما يتألف من الواحد
النسبة العددية هي النسبة الواقعة بين عددين هو انقدهما عدا واولا تعدهما الا
الواحد والمقداران اما متشاركان ان قدرهما مقدار واحد واما متباينان ان لم
يقدرهما والعدد في الاعداد هو التقدير في المقادير هو الانطباق مرة او مرات و
المقداران كان نسبة الى مقدار آخر نسبة تعدد الى عدد يكونان متشاركين لان كل عدد يعدهما
هي واقعة الواحد فاذا كان نسبة المقدارين كنسبة العددين فلا بد ان يكون هناك
مقدار واحد كالواحد بالقياس الى العدد يقدرهما فيكونان متشاركين وكانه قدم
قوله لما كان الاعداد انما يتألف من الواحد الى قوله هي النسب العددية لاجل هذا
البيان وان لم يكن نسبة المقدارين نسبة العددين يكونان متباينين وكل ذلك
مبرهن عليه في المقالة العاشرة من الاصول وانما قال بحيث لا يعد المنتسبين احد هما مع ان
المتعارف في المقادير التقدير لان تقدير المقادير انما يكون اذا اعتبر عروض الكم
المنفصل لها فيكون المقدار بذلك كالاعتبار عدد ايضا المقدار والخط المساوي
لضلع المربع يحيط بالمربع بمعنى انه ومثله يحيطان ويقال لكل خطين محيطين باحدى
زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا المحيطان والمربع يكون من ضرب
الخط في نفسه وهو يتوهم الخط قائما على نفسه متحركا عليه حتى يرتسم المربع وباقي الفصل ظ
يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والتعين هذا يدل على ان العلوم
التصورات التامة والتصديقات اليقينية وفيه نظر لان المراد بها لو كان المعنى
الاعم تناولت نحوها ولو كانت المعنى الاخص لم يتناول التصورات الناقصة والقول
الشارح منه حد ومنه رسم ونحوه من الامثلة كقولنا الطعم موجود ونسبته الى حاسة
الذوق نسبة اللون الى البصر وغيرها كتبديل اللفظ الخفي بالواضح والحد في اللغة المنع
وكل طرف حد لانه يمنع من دخول الخارج وخروج الداخل فسمي الصناعي به لانه مركب
من الذاتيات وهي المانعة عن دخول الخارج وخروج الداخل فان العرضيات
انما يعرض بعد تقوم الماهية بالذات فلا تأثير لها في المنع وايضا الذاتيات دالة
على الذات المانعة عن الدخول والخروج بخلاف الرسم فانه مركب من العرضيات
الدالة على الآثار فهي لا يكون الا رسما ولا شك ان المطالب المجهولة لا يحصل بمجرد حصول

المبادي بل لابد مهما من ملاحظة ترتيب وهيئة فانه قد يعلم ان الكبر لا يحل وان هذا
مثلا بكر وبطن عظيم البطن مثلا حبلى وهذا الظن انما يقع لعدم تفطن الاندراج الاصغر
وهذا بحسب الحكم الكبرى فانه لو تفطن للاندراج والترتيب لما وقع الغلط وفي
تقديم الكبرى في العبارة تنبيه على ان الترتيب غير ملحوظ ولما كان نظر المنطقي يتعلق
بتحصيل المجهولات فلم يكن ذلك الا بحضور المبادي والترتيب لا جرم تعلق نظر
المنطقي بالامور المناسبة لمط مط تصوري او تصديقي ومكنه تاديها الى المط فقد
صرح الشيخ في هذا الفصل ان الفكر بجزئيه يحتاج الى المنطق اما احتياج الحركة الاولى اليه
فحيث ذكر في عبارة اجمالية ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وحيث
ذكر في عبارة تفصيلية ان قصارى امره ان يعرف القول الشارح والحجة واما
احتياج الحركة الثانية فحيث قال فيما يتلو كلامه الاول الاجمالي وفي كيفية تاديها بالطالب
الى المط فيما يتلو كلامه الثاني وفي كيفية تاليف حدا كان او غيره وكيفية تاليف
الحجة قياسا كان او غيره وذلك يؤكد ما قلناه من ان المراد بالفكر هيئة مجموع
الحركتين قوله دلالة المطابقة وضعية دلالة المطابقة بمجرد الوضع و
دلالة التضمن والالتزام بمشاركة من العقل والوضع اما انهما بسبب الوضع
فلان اللفظ لو لم يكن موضوعا بازاء الكل والملزوم لو لم يكن دالا على الجزء من
حيث انه جزء لا على اللازم من حيث انه لازم واما انهما بحسب العقل فلان
الكل والملزوم اذا كان مفهوما من اللفظ يحكم العقل بان الجزء واللازم الذهني
يكونان معلومين من اللفظ اولا لان العقل ينتقل من المدلول المطابقي الى المدلول التضمني
او الالتزامي ويشترط في تحقق دلالة التضمن والدلالة الالتزامية ان لا يكون
اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئيه او بينه وبين لازمه فانه لو كان كذلك لم يكن دلالة
على الجزء واللازم الا بالمطابقة لان المطابقة اقوى من التضمن والالتزام واللفظ
اذا دل بالاقوى الدلالتين لا يدل بالضعيفتين بل دلالة التضمن والالتزام بحسب انتقال
العقل من المعنى الى الجزء واللازم وهو المراد بقوله من احدهما الى الآخر ويمكن ان
يكون هذا اشارة الى دلالة على ما ادعاه من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء
واللازم ليست تضمنية والتزاميا لان التضمن والالتزام انما هما بمشاركة من

العقل

العقل وتلك الدلالة بمجرد الوضع وفيه نظر من وجهين الاول ان الكلي المشترك اذا
اطلق وارید الكل او الملزوم فلا شك انه يفهم الجزء واللازم فلا يخلو اما يكون فهمهما
بطريق المطابقة او بطريق التضمن والالتزام والاول ينافي ما سيأتي من ان دلالة
اللفظ بالمطابقة انما تتحقق اذا اريد المعنى منه والثاني يبطل ما ذكره الثاني لو كان
دلالة التضمن والالتزام بحسب الانتقال العقلي يلزم ان يكون مدلول التضمن والالتزام
متأخرا في التعقل وليس كذلك اما في التضمن فظاهر لان تعقل الجزء اقدم من تعقل
الكل بالضرورة واما في الالتزام فمن الاعدام ضرورة تقدم تعقل الملكات
على تعقلها قوله وهذا بعينه يقدح في المطابقة اي اختلاف الاشخاص في
اللوازم البينة لو كان موجبا لجواز الالتزام لوجب ان يكون اختلافهم في الوضع بان
يعلمه واحد ويجهله آخر او بان يضعه لمعنى وآخر بمعنى آخر موجبا فان قيل الاختلاف
عند العلم بالوضع فنقول الاختلاف ايضا قد اشتركا في اللزوم البين والحق
ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحد والتامة لا يجوز ان يعتبر
على ما سيأتي وانما قال وما يجري مجراه من الحد والتامة وان كانت مقولة في جواب
ما هو لان الحد من حيث انه حد ليس مقولا في جواب ما هو ضرورة المغايرة بين
المعرف والمعرف نعم انه مقول في جواب ما هو باعتبار انه نفس ماهية المحدود واما
قوله ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود الناقصة والرسوم فليس بشيء اذ الالتزام
ليس مستعمل فيها فان الحاد بالحد الناقص لم يرد به ماهية المحدود ولا الرسم ماهية المرسوم
والا لكانا حدين تامين بل لم يرد بهما الا مفهوميهما المطابقيين وهو ظ قوله
وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية اي لما كانت دلالة اللفظ على
المعنى بالمطابقة وضعية كانت موقوفة على ارادة المتلفظ ذلك المعنى اراده
جارية على قانون الوضع اذ الغرض من الوضع تاديه في الضمير وذلك يتوقف
على ارادة اللافظ فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه وهذا ظاهر فان
الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه ولا خفاء في ان من علم وضع لفظ لمعنى يتخيل
تخيل ذلك اللفظ تعقل معناه بالضرورة سواء كان مرادا او لا فكانه لم يفرق
بين استعمال اللفظ ودلالته فالاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى واما دلالته

فلا تعلق له بالارادة اصلا واذا ثبت ان المطابقة متعلقة بالارادة فصار الرسم
المحدث مرجعه الى اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه واذا لم يكن
جزء المعنى مرادا من جزء اللفظ فان لم يرد به معنى آخر لم يكن له دلالة اصلا وان
اريد به معنى آخر لم يكن دالا على ذلك المعنى من حيث انه جزء بل على انه لفظ مستقل
في نفسه لم يجعل جزءا فظهر ان جزء اللفظ اذا لم يرد به جزء المعنى لم يكن له دلالة على شيء
من المعاني فقد رجع الرسمان الى معنى واحد لكن هذا انما يتم لو كان الرسم القديم مقيدا
بحيثية الجزئية كما في الحد المذكور في الكتاب اللهم الا ان يقال الحيثية مرادة
على ما صرح به الشافي في تعريف الجنس قوله فانهم يسمون الكلمات المؤلفة
مع الضمائر كقولك امشي فعلا لو اراد ان النحاة يسمون المجموع من لفظ امشي والضمير
المستتر فيه فعلا على ما هو الظاهر من كلامه فذلك ليس كذلك لان الضمير عندهم فاعل و
امشي فعل ومجموع الفعل والفاعل لا يكون فعلا ولو اراد انهم يسمون لفظ امشي
فعلا فهو ايضا عند المنطقيين كلمة فلا عموم ولا خصوص والجواب ان المراد لفظ
امشي وهو المركب عند المنطقيين لدلالة الهمزة على معنى زائد على معنى الفعل فان قلت
قول الشيخ او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسميه اهل العربية
فعلا فهو عند المنطقيين كلمة وذلك ينافي العموم والخصوص فنقول انه جعل الفعل المفرد
الذي يتم منه كلمة لا كل فعل وتلك الافعال مركبات قوله وحد الذي اورد
الشيخ ناقص لا يتناول جميع الذاتيات اما اولا فلخلوه عن الفعل الذي تميزه عن
الحرف واما ثانيا فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر واسماء المتصلة بالافعال فانها
دالة على معان موجودة في زمان معين من الازمنة الثلثة اللهم الا بالالتزام
فانه يعلم من سياق الكلام ان تمام الدلالة مراد في الحد لذكره بعد تقسيم اللفظ
الى التام الدلالة الى الاسم والفعل والمراد بالزمان المعين الزمان الذي
تعينه باعتبار حصول المعنى فيه فاذا حصل المعنى في زمان تعين ذلك الزمان لا بحسب الامر
في نفسه بل بالنسبة الى المخاطب فان تعلق المعنى بالفاعل في زمان معين لا يراد صيغة
مخصوصة والصفة المخصوصة معينة للزمان بالنسبة الى المخاطب فيكون التعلق
معينا للزمان بالنسبة الى المخاطب فيكون تعلق معينا للزمان بالنسبة اليه فاندفع

النقض

النقض الاول لارادة استقلال الدلالة والثاني لانه لما كان تعلق ذلك المعنى بالفاعل
تعين الزمان بالنسبة الى المخاطب كانت الصيغة دالة على الزمان المعين والمصادر
والاسماء المتصلة لا يدل على الزمان المعين وهو المراد بقوله في حد التام لجهة التعلق
اي تعين ذلك الزمان تعلق المعنى بالفاعل وبالقياس الى المخاطب ولو قال المراد بالزمان
المعين المعين بالنسبة الى المخاطب كفى في دفع النقض اذ الزمان انما يتعين بالنسبة اليه
اذا دل اللفظ عليه على ان هذه التعقيدات غير محتاج اليها لما مر من ان الحيثية في
مثل هذا التعريفات مرادة فمعنى الكلام ان الفعل دل على موجود لشيء في زمان معين
من حيث انه موجود له في الزمان المعين فدلالته على الامور الثلثة معتبرة في هذا التعريف
فلا نقض ولما كانت الاداة تدل لا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير
يقوم في مدلولها به وهو القرينة فالقرينة ليس كل ما ينضم الى الاداة من الاسم والفعل
بل ما يظهر معناه بتمكين مثلا فان قرينة مثل البصرة لان من للابتداء ومعنى الابتداء
لا يظهر ولا يحصل الا في المبتدأ فاذا قلت من البصرة تمت دلالته على الابتداء
اما لو قلت سرت من لم يحصل معناه وهكذا الا وفي لما كانا موضوعين للظرفية و
السلب لا يظهر معناهما الا في المسلوب والظرف فاذا قيل في الدار ولا انسان ثبت
دلالتهما على معنييهما ولو قلت زيد في او لا لم يحصل لهما معنى هذا كلام الشيخ حيث
قال فان القائل زيد لا او زيد في لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مسئلة تامل
يقال في الدار ولا انسان وقوله في مثله يتعلق بلا يكون او يدل اي القائل زيد
لا لم يكن في هذا التركيب قد دل او في مثل قوله هذا على كمال مدلول لا فان زيدا ليس
بقرينة لا نعم لو قال لا انسان فقد دل على مدلوله على انه لو حذف قوله في مثله
كان الكلام يستقيم طرد الدلالة على المراد ويمكن ان يقال في بمعنى الباء اي القائل
زيد لا لا يدل مثل هذا التركيب على كمال معناه وح يصير معنى الكلام اوضح والشارح
لما حاول محاذاة تركيبه لتركيب الشيخ زاد في مثلها في موضعين وكانه يوهم ان
في مثله يتعلق بكمال ما يدل عليه حتى علق في مثلها به في الموضعين وهو زائد لا يرجع الى
طائل ان يكفي ان يقال الاداة اذا اقترنت بالقرينة تدل على كمال مدلولها وان
تجردت عنها لم تدل على كمال مدلولها وان اقترنت بغيرها وغاية توجيهه ان يقال

قوله مثلها او لا يتعلق ببدل المذكور او لا حتى يكون تقدير الكلام والاداة المقارنة
للقرينة بدل في مثل تلك المقارنة على كال مدلولها واما قوله مثلها ثانيا فيمكن
ان يتعلق ببدل المذكور حتى يكون الكلام والمعاندة اياها وان اقترنت بغيرها
لا يكون بدل في مثل تلك المقارنة على كال مدلولها ويمكن ان يتعلق ببدل المذكور
ثانيا حتى يكون التقدير ان المعاندة اياها وان اقترنت بغيرها لا يدل على ما يدل
عليه في مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظ المثل في هذه التوجيهات كلها زائد حشو
بخلاف لفظ في عبارة الشيخ وانما قيد المدلول بالكمال لانه اذا قيل زيد لا او في
يفهم من لا السلب ومن في الظرفية الا انهما ليسا كال مدلولهما فان لا ليس موضوع
لمطلق السلب بل بسلب شيء كالانسان وفي ليس موضوع لمجرد الظرفية بل
ظرفية مثل الدار فلم يفهم معهما القرينة لم يتأد كال مدلولهما وان جاز تأدي بعض
مدلولهما قوله الجزئي الذي سمه هو الحقيقي كالان الجزئي مقول بالاشتراك على حقيقيين
يسمى الاول منهما حقيقيا والثاني اضافيا كذلك الكلي لانه مقابل له مقول ايضا على
معنيين احدهما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة وثانيهما الاعم الذي يكون تحته
اخص هو مشترك بين كثيرين بالفعل والمعنى الاول كلي حقيقي والثاني كلي اضافي ومناط
الكلية الحقيقية صلاحية المفهوم الشركة من حيث انه متصور وليس يعتبر فيها الشركة
بالفعل بل لو امتنع الشركة فيه بسبب خارج عن المفهوم لم يقدح في كليته واليه
اشار بقوله فان امتنع اي وقوع الشركة امتنع بسبب من خارج فان قلت لم
قدم تعريف الجزئي مع ان الكلي مقصود بالذات في نظر المنطقي فمقول فيه فاعلم
احدهما ان من الناس من اعتبر في الكلي ان يكون مشتركا بين كثيرين بالفعل اما في الخارج
او في العقل وهو فاسد وذلك الترتيب في الكتاب مبنية على فساده فانه ليس
يكفي في كون الشيء جزئيا ان لا يكون مشتركا بين كثيرين بل لا بد مع ذلك من ان يكون
نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة والكلي مقابل للجزئي فهو ما لا يكون نفس تصوره
مانعا من وقوع الشركة سواء كان مشتركا بالفعل او لا يكون والا لزم الواسطة
بينهما ولهذا علل رسم الكلي برسم الجزئي والاخرى ان مفهوم الجزئي ملكة ومفهوم
الكلي عدم والملكة متقدم في التعقل على العدم ولما ثبت هذا الترتيب يجب

ج

النقل

النقل وجب ان يكون كذلك في اللفظ ثم انه قسم الكلي الى ثلثة اقسام وبيانه ان
الكلي لما كان هو الذي نفس تصوره مانعا لا يكون مانعا عن وقوع الشركة فلا يخ اما ان
يمتنع وقوع الشركة فيه بسبب خارج او لا يمتنع والى الاول اشار بقوله وبعضه
ليس يمنع الا بالفعل والا بالقوة ولا بالامكان والثاني اما ان يكون الشركة فيه بالفعل
واليه اشار بقوله فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل او بالقوة واليه اشار بقوله و
بعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان وقوله فهو اي الى ستة اقسام وهو
قوله وفيما ذكره الشيخ كفاية اي الاقسام الستة يمكن ان يعلم من قول الشيخ
لان كل قسم من الثلاثة يتناول قسمين من الاقسام الستة فان الذي يمتنع وقوع
الشركة فيه يشتمل على ما يوجد منه فرد مع امتناع مثله كالاله وما لا يوجد منه فرد
مع امكان مثله كالشمس عند من يجوز وجود مثلها وما لا يوجد منه فرد كالكرة المذكورة
والذي يوجد الشركة فيه بالفعل يشتمل ما يكون افراده متناهية كالكواكب السبعة وما
يكون افراده غير متناهية كالانسان قوله كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي هو
الهاية وهاهنا لا يصدق على غيرها بل الاشياء يصدق عليها واما مثل قولنا زيد
فلا يقال هذا مسمى بزيد او محمول هذا اللفظ اه ذات مشخصة او غير ذلك
من المعنى ما يسمى الكلية او لو عينا زيد الجزئي الحقيقي لم يكن مشاركا حمل الا في اللفظ
وذلك ظاهر بل انما قيد الكلي بالحقيقي اذ ليس يجب ان يكون المحمول كليا اضافيا
والكلي الاعتباري ان اعتبار بالقياس الى ما تحته وهذا الاعتبار يكون محمولا عليه بالطبع
لان طبيعته اي مهيته تقتضي الحمل اذ لا معنى للاشتراك بين كثيرين الا صدقه عليها و
اعتباره بالقياس الى ما فوقه وهذا الاعتبار لو صار محمولا عليه لم يكن محمولا الا بالوضع
وارادة الشيخ بالمحمولات هنا ما هي بالطبع اي الكليات المنقسمة
الى ما تحتها لان القسمة الى الذاتية والعرضية انما هي بالقياس الى الجزئيات فالكلي
بالقياس اليها اما مقوم لها او مقوم بها والاول الذاتي والثاني العرضي والذاتي
اما ما تألف منه الذات وهو ذاتي لانتسابه الى الذات واما نفس المهية وهو ذاتي
بالقياس الى الجزئيات المتحدة بالحقيقة وتعريف الذاتي لا يخ عن عسر مالانه لو
عرفنا بما ليس بعرضي كان نفس المهية ذاتيا ويرد عليه سؤال الجمهور ولو عرفنا بجزء المهية

ورد عليه نفس الماهية لا ترادف بالذاتية من الجزء ولان الجزء لا يكون ذاتيا لا متناع ان
يكون محمولا وفيه نظر لان سؤال الجمهور مندفع اذ المراد بالذاتي والمقوم ههنا ليس هو
المفهوم اللغوي بل المفهوم الاصطلاحي اعني ليس بعرضي وهو صادق على نفس الماهية سلمنا
لكن نفس الماهية ليست ذاتية الا بل للجزئيات كما صرح به الشارح فلا يلزم
انتساب الشيء الى نفسه لا يقال اذا جعل نفس الماهية ذاتية للجزئي فان اريد بالجزئية
الماهية مع التشخص لا يكون نفس ماهية بل جزؤه فان اريد الماهية فقط عاد السؤال لانا
نقول اعتبار التشخص مع الماهية لا يجب ان يكون بالجزئية بل يجوز ان يكون بالعروض
فيجوز ان يكون نفس الماهية ذاتية للماهية من حيث انها معروضة للتشخص
الاولى ان يقال المراد بعسر تعريف الذاتي ان يعرف الذاتي من العرضي عسر فان
هناك محمولات كل منها صادق على الشيء هو هو فيكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا
على مسافة بعيدة من التعقل ولذلك عقب ذلك بذكر خواص تنتفع بها في التمييز وهي
ثلاثة التقدم في التصور على ما له الذاتي والايجاد في الجعل فان الجاعل للسواد هو الجاعل
للون وجعله جعله وقوله اولا واجب الحذف لانه يفيد التقدم والتغاير في
الجعل والامتناع عن السلب وجودا وتوهما وهذه الخصائص انما توجد للذاتي
اذا اخطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى انها لا يكون ثابتة للذاتي الا عند الاخطار
بالبال فربما لا يكون الماهية وذاتياتها معلومة وتلك الخصائص ثابتة لها فضلا
عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطرة
بالبال والشيء ايضا خاطر بالبال وعلة الماهية بما هي ماهية هو الجنس والفصل
العقليان والمادة والصورة بحسب الخارج وهما كلام سنسمعه فيما بعد وعلة الوجود
بما له الماهية موجودة كالفاعل والغاية فان قلت الوجود من الامور الاعتبارية
فكيف يكون لتلك الاسباب فنقول نعم الوجود لا تحقق له في الخارج الا انه
تحقق الماهية في الخارج ولا بد له من اسباب **قوله** والذاتي عند الجمهور يقال له
جزء الماهية بالمجاز اما انه ليس جزءا بالحقيقة فلان الجزء من حيث انه جزء متقدم
على الماهية في الوجود فيكون وجوده مغايرا لوجود الماهية فلا يكون محمولا عليها اذ الحمل
يستدعي الايجاد في الوجود فلا يكون ذاتيا لانه من اقسام المحمول واما وجه التجوز

فلان

فلان اللفظ الدال عليه جزء اللفظ الذي فسمي الذاتي به تسمية المدلول باسم الدال اولا
معروض الجزئية باعتبار آخر كما سيرد عليك وقد اضطر الى اطلاق اسم الجزء عليه لا الحيوان
مثلا لا يمكن ان يقال انه نفس ماهية الانسان ولا خارج عنها فالقول بانه جزء
انما هو بالاضطرار وانما قال ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب
المحلوفية ونفتقر في تصور المثلث الى ان يمتنع عن سلب الشكلية وما قال الى ان يقطع
بالايجاب مع ان القطع بالايجاب يلزم امتناع السلب لان امتناع السلب يستلزم
يستلزم اخطار الذاتي بالبال وهو شرطه فان الشيخ في الشفا قال يجب ان يكون
المقومات معقولة مع تصور الماهية بحيث لم يمكن السلب عنها وليس يكفي في امتناع
السلب ان يكون معقولة بل لا بد من ذلك ان يكون مخطرة بالبال ولا اقول ان
الواجب خطورها بالبال بالفعل فكثير من المعقولات لا يكون مخطرة بالبال بل الذاتي
انما لو كانت مخطرة بالبال والماهية ايضا مخطرة بالبال امتنع سلبها عنها فبين
ان اخطار الذاتي بالبال شرط في ظهور هذه الخاصية ولا شك ان هذا المعنى اي انه لو
اخطر الذاتي بالبال امتنع السلب لازم لتصور الماهية سواء خطر الذاتي بالبال
اولا واما القطع بالايجاب فانه لا يستلزم الا اخطار بالبال الا اذا كان بالفعل
فربما يتصور الماهية ولا يخطر الذاتي بالبال وح لا يثبت القطع بايجابه لها فلا
يكون القطع بالايجاب لازما لتصور الماهية هذا كلام الامام واعترض الشارح
ان القطع بالايجاب بالفعل يستلزم الاخطار بالبال كما ان امتناع السلب بالفعل
يستلزمه وامتناع السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار بالبال كما ان القطع بالا
بالقوة لا يستلزمه فلو كان معنى امتناع السلب انه على تقدير اخطار الذاتي
بالبال ممتنع السلب كذلك معنى القطع بالايجاب فلا فرق بينهما لا يقال الفرق
الذي ذكره الامام راجع الى المفهوم اللغوي لامتناع السلب وقطع الايجاب
بل الى المفهوم الاصطلاحي فان معنى امتناع السلب عند عامة المنطقيين ان الماهية
اذا تصورت وتصورت اجزاؤها امتنع الحكم بسلبها عنها ولا شك ان هذه
الخاصية يتوقف على اخطار الذاتي بالبال ومعنى وجوب الاثبات عندهم هو ان
تصور الجزء لا ينفك عن تصور الماهية وتصور الذاتي وامتيازه عنها وهذا معنى قوله

عبارة الامام الامتناع عن السلب هو الاعتراف بالثبوت
فكانه قال الذاتي هو الذي يجب اثباته للشيء لتلك عدل عن
هذه العبارة لدقيقة لطيفة هي ان الانسان ربما يكون عالما
بالانسان ولا يخطر بباله في ذلك الوقت جميع ذاتياته
من الجنس والنمو والتغذي واذا لم يخطر في ذهنه فلا
يمكنه الحكم باثباتها للموضوع فلو انه
قال الذاتي ما يجب اثباته للموضوع بطل ما ذكرناه
واما قوله يجب ان يمتنع عن سلبه فعناه ان متى
حضرت تلك الذاتيات في الذهن فانه يمتنع
عن سلبها عن الذاتيات فان الامتناع عن
السلب غير مشروط بحصولها مع لا يتوجه عليه
ما ذكرناه من الاشكال

ظهور هذه الخاصية يتوقف على اخطار الذاتي بالبال ومعنى وجوب الاثبات عدم
سوان تصور الجزء لا ينفك عن تصور الماهية وهذا قد يحصل وان لم يكن الذاتي يخطر بالبال
ولذلك قال اولا الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب اشارة الى المفهوم
اللغوي لانا نقول الشيخ صرح في الشفاء بان امتناع السلب ووجوب الاثبات متلازمان
وكيف توجه كلامه على اصطلاح غيره على انا ان اعتبرنا تفسير المتاخرين فهم لم يعتبروا
في امتناع السلب الا تصور الماهية والذاتي وتصورهما لا يستلزم الاخطار بالبال
ولئن سلمنا فوجوب الاثبات يستلزم امتناع السلب لانه لما لم ينفك تصور الجزء
عن تصور الماهية فتصور الماهية يستلزم مجموع التصورين وهما كافيان في امتناع السلب
فيكون تصور الماهية مستلزما للتصديق السلبي وهم قد صرحوا بان وجوب الاثبات اخص
من الامتناع بالسلب فلو استلزم امتناع السلب الاخطار بالبال لاستلزمه وجوب
الاثبات ايضا سلمنا ذلك لكن التقريب ليس بتام لان تصور الماهية يستلزم وجوب
الاثبات على ذلك التفسير كما يستلزم امتناع السلب قوله المركبات
التي لا توجد اجزاؤها متمايزة اعلم ان الانسان ربما يتصور شيئا ولا يلتفت الى
صورته الحاصلة في ذهنه فلا يلاحظها ولا يميزها عن غيرها وربما يلاحظها و
يميزها عن غيرها والاول العلم الاجمالي والثاني التفصيلي ثم انه اذا قصد تصور شيء
فقد حصول صورته في الذهن يلاحظها ويميزها عن غيرها فهذا معلوم بالوجدان
بخلاف ما اذا لم يقصد تصوره ويحصل في ذهنه اتفاقا فربما لا يلاحظه ولا يفصله
عن غيره ولا خفاء في انه اذا قصد تصور المركب فالمقصود بالقصد الاول هو تصور
المركب والقصد الى تصور الاجزاء بواسطة ذلك فهي مقصودة بالقصد الثاني كما يكون
عليه في الوجود اي كما ان الموجد اذا اراد ايجاد مركب فلا بد ان يوجد اجزاءه لكن
المقصود اولا هو ذلك المركب لا الاجزاء كذلك الانسان اذا حاول تصور المركب
فهو المقصود دون الاجزاء واذا قد عرفت هذا فنقول اذا ادرك مركب فهو لا محالة
بالقصد الاول يكون ملاحظا مميزا عن غيره واما اجزاؤه فلما لم تكن مقصودة فهي وان
حضورها في الذهن الا انه ربما لم يلتفت اليها ولا يلاحظها لكن له ان يميز بينها ويلاحظ
كل واحد منها بقوله المميزة وذلك يكون بقصد مستانف يتوجه اليها نفسها فعرف

في تصور الاجزاء بين ما يقصد المركب وبين ما يقصد الاجزاء وان كان تصورها حاصلا
بحسب القصد الاول وربما تمثل ذلك بانا اذا سئلنا عن مسئلة نعلمها فهي قبل الشروع في
جوابها حاصلة في الذهن غير ملتفت اليها واذا شرعنا في جوابها وقررناها بينها
من المقدمات واحدا واحدا فلا شك انها تمثل مفصلة وانما قيد المركبات بالتي
لا توجد اجزاؤها متمايزة لان الكلام في الذاتيات وهي لا يكون الا كذلك و
بعض الناظرين في هذا الكلام ولعله الامام ظنه مشتملا على تناقض لان العلم بحصول
صورة المعلوم في العالم والذاتيات مختلفة بحسب الماهية فاذا علم الماهية المركبة فاما
ان يحصل من كل من ذاتياتها صورة اولا فان لم يحصل كان شيء من الذاتيات غير معلوم
وان حصل من كل منها صورة فاما ان يكون الحاصل صورة واحدة مطابقة لكل واحد
من الذاتيات او يحصل بحسب كل ذاتي صورة على حدة والاول يبطل تصور المعلوم
مساوية في الماهية فلو كانت الصورة الواحدة مطابقة لكل واحد من الذاتيات
كان لشيء واحد ماهيات مختلفة وانه محال فتعين انه لا بد ان يكون في العقل صور مختلفة
بازاء كل واحد من الذاتيات صورة واحدة منها ولا نعني بالعلم التفصيلي الا ذلك
فظهر ان احد الامرين لازم اما عدم العلم بالذاتي عند العلم بالماهية واما العلم التفصيلي
على تقدير عدمه وكل منهما تناقض صريح وجوابه ان الحاصل في العقل صور مختلفة الا
انها غير ملحوظة وغير ملتفت اليها ولهذا عبر عن علم الاجمالي بالحالة البسيطة التي هي
مبدأ للتفاصيل فان العقل ما لم يلاحظها لم يحصل عنده صور مختلفة متعددة قوله
ليست من شانه ان يكون معلوما يتناول السبب الاتفاقي فانه وان كان مجهولا
الا انه من شانه العلم به ولعل المراد بسبب معلوم على ما ذكره في الذاتي وتعريف
الشيخ اللازم ليس تعريفا على الاطلاق بل بالقياس الى الذاتي لا يقال المعرف لا بد ان
يكون مساويا للمعرف فالامتياز عن البعض غير كاف لانا نقول شرط المساواة اما
هو في تعريف التام واما غيره فلما على ما صرح به كتاب الشفاء في صناعة البرهان و
اما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه لقائل ان يقول المحمول اللاحق للموضوع بالقياس
الى امر داخل فيه اي حال فيه من هذا القبيل فكيف يكون [illegible] والجواب ان
المراد بالخارج ما لا يكون جزءا من الموضوع ولا قائما مما لا يعني بالقياس الى الخارج

يكون لاحقا اما بالقياس الى الجزء او بالقياس الى الكل كما ذكره وقال الامام انما اورد مساواة
زوايا المثلث لقائمتين لان المحمولات الخارجية اما ان لا يحتاج لحوقها للموضوع
الى اعتبار شيء من الخارج واما ان يحتاج الى اعتبار والاول مثل كون الذات
ابيض واسود وضاحكا فانه لا يحتاج لحوق هذه الصفات الى اعتبار من خارج و
فرضه والثاني مثل كون المثلث مساوي زوايا القائمتين فان هذه الصفة لاحقة للمثلث
الا عند اعتبار امر خارج عنه وهو الزاويتان القائمتان ثم ان هذه
الصفات الاعتبارية غير متناهية فان زوايا المثلث مثل قائمتين ونصف اربع قوائم
وثلث ستة قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له من المراتب ولما كان مراد الشيخ ان يبين
ان من اللازم ما لا يكون ذاتية لا جزء اورد المثال من الصفات الاعتبارية التي
هي غير متناهية حتى يمكنه بيان انها ليست من المقومات فلانها لو كانت مقومة
لزم ان يكون للشيء مقومات غير متناهية وانه محال ثم شرع هذه الملازمة بانه انما يلزم
عدم تناهي المقومات لو لم يكن اعتبارية ذهنية حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
ووقوف الذهن عند حد ما واجاب بان هذه الصفات لو كانت مقومة للماهية
الخارجية لزم حصولها في الذهن والخارج لكنها ليست خارجية فلا يكون مقومة قال
الشارح اشعر ما ذكره هنا ان الصنف الثاني وهو الذي يجب الاعتبار لا وجود له في
الخارج ومن عدم مقابلته الاولى الى الاعتبار والغرض ان الصنف الاول موجود في
الخارج وهو خطأ لانه لو اراد به انه موجود بوجود مستقل فقد بان بطلانه والا لم
يكن محمولا على الموضوع لاستدعائه الاتحاد في الوجود وان اراد به انه موجود
بوجود الموضوع فجميع المحمولات شأنها كذلك ثم حققه بان المحمول له وجود مستقل في
العقل فان كون الشيء محمولا امر عقلي واما في الخارج فليس له وجود مستقل اذ ليس له في
الخارج الا البياض مثلا والابيض ليس في الخارج شيئا آخر غير موضوعه وغير البياض
ولهذا قيل ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية لاستدعائهما التغاير بين وجود
المحمول والموضوع والتغاير بينهما ليس الا في العقل فالحمل والوضع يتوقفان على التغاير
بين وجوديهما الذي لا يتحقق الا في العقل فكونهما من الامور الاعتبارية والمعقولات
الثانية ثم يعرض لدفع منع الملازمة بان مراد الشيخ من لزوم تركب المثلث من اجزاء

اي جواب الامام منع على الملازمة

غير متناهية انه يلزم من تركبه من اجزاء غير متناهية بالقوة والامكان لا من اجزاء غير متناهية
بالفعل وهذه الملازمة بينة لانها لا تتوقف على بل يكفي فرضنا متى اقتدر الفعل على فرضها و
اعتبارها لكن من الممتنع ان يتركب المثلث من امور غير متناهية بالقوة لان اجزاء الموجود
لا بد ان يكون موجودة بالفعل واما جواب منع تضعيف لوازم عدم الموجود والمرجح
بالاجزاء الذهنية وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة بهذه الاجزاء
الى صفة المساواة للمثلث وامثالها هي اللوازم التي تلحق الموضوعات عند التقاسيم
وانما خصص القسمة بها لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الصفات الخارجية خارجة
عن الماهية واما صفات الغير الاضافية فلم يثبت بعد خروجها ولهذا استعمل اللازم
البين بكون كل عدد مساويا للاخر او مضاعفا له فان المساواة والمضاعفة انما يعقلان
بالقياس الى الغير او نقول هذه اشارة الى اللوازم الاضافية والمراد بامثالها
اللوازم مطلقا فان جميع اللوازم يشترك في اللزوم وقد قسمها الى ما لزومها بالوسط
فيكون مبينة الموضوعاتها والى ما لزومها بوسط وهذا يستلزم ان يكون القضية اما
اولية او كسبية وليس كذلك لان باقي البينيات من الحدسيات والتجربيات
وغيرها خارج عنها على انا نقول لا نم انها لو لم يكن بوسط كانت بينة بالمعنى الاعم
فضلا عن ان يكون بالمعنى الاخص وانما يكون كذلك لو لم يكن يتوقف اللزوم
على شيء آخر من الحدس والاحساس والتجربة وغيرها وزعم الشارح ان اللازم بغير
وسط لا بد ان يكون بينا بالمعنى الاخص لان اللزوم وهو امتناع الانفكاك وهي
امتناع انفكاك الشيء عن آخر كانت ماهية الملزوم مقتضية له واذا لم يكن اللزوم
بوسط كان الملزوم كافيا في تحقق اللازم فانما تحقق الملزوم تحقق اللازم سواء
كان في العقل او في الخارج فتعقله يستلزم تعقل اللازم ولعله انما فهم المعنى الاخص
من قوله ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة اي من العلم بالماهية وجوابه
ان انتفاء الوسط في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة لجواز ان يكون لزومه في نفس
الامر يتوقف على اشياء آخر وهو ظ وكانه لم يفرق بين الوسط في التصديق والواسطة
في الثبوت وقيل عليه لو استلزم تصور لازمه الذي لا بوسط لاستلزم تصور الماهية
تصور جميع لوازمها سواء كانت بوسط او لا لان كل لازم فرض من لوازم الماهية لا

اما ان يكون بوسط اولا فان لم يكن بوسط يكون تصور المهية مستلزما لتصوره وان كان
بوسط فان لم يكن لزومه للمهية بوسط فكذلك وان كان لزومه بوسط عاد الكلام
ولا يتسلسل بل ينتهي الى لازم بلا واسطة فيلزم من تصور المهية تصوره ومن تصوره
تصور لازم لازمه وهلم جرا حتى يحصل جميع العلوم المكتسبة اي جميع اللوازم التي
لكل نوع وتقرير جوابه ان اللوازم على ثلثة اقسام الاول اللازم بوسط الثاني
اللازم بلا وسط بحيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير كالاثنين نصف الاربعة
فان نصف الاربعة انما يلزم الاثنين بالقياس الى الاربعة واكثر اللوازم المستعملة في
العلوم من هذا القبيل الثالث ما لزم لا بوسط ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير
وهو في غاية القلة واليه اشار بقوله وقلما يكون في الوجود ثم اللازم ان كان لا
بوسط ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير فتصور الملزوم يستلزم تصوره وينتقل الذهن
من تصور ما الى لازمه ولازم لازمه لكن اندفاع الذهن من لازم الى لازمه انما يستمر
ما لم يطرأ له علة تصده عن الملزوم فربما يعرضه ذهول عنه لانه ممتزج بالشواغل الدنيوية
والالتفات الى الامور الدنيوية وح ينقطع الانتقال والاندفاع واما اللازم الذي لحوقه
بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرد تصور الملزوم تصوره بل يتوقف تصوره على تصور
الغير وكذلك اللازم بوسط فقد بان ان جميع اللوازم لا يجب ان يحصل عند تصور
الملزوم لا يقال ما يلزم بلا وسط ويكون لحوقه بالقياس الى الغير ان لم يلزم من تصور
المهية تصوره يلزم النقض لانه ذهب الى ان كل لازم بغير وسط والا اختل
الجواب وايضا لو كان كل لازم بغير وسط بين بالمعنى الاخص لكان كل بين بالمعنى الاعم
بينا بالمعنى الاخص ضرورة ان كل بين بالمعنى الاعم لازم بغير واسطة لكنه بط والا
بطل العموم والخصوص لانا نقول في قوله الاندفاع لا يستمر اذا غفل الذهن عن ملاحظة
الملزوم دالة على ان مجرد تصور الملزوم لم يكف في تصور اللازم بل لا بد مع ذلك
من احضاره بالبال فلا معنى لكون اللازم بينا الا اذا ما احضر الملزوم بالبال تصور اللازم
واذا احضر اللازم بالبال تصور لازمه لكن تصور اللازم لا يوجب احضاره بالبال
وح ينقطع الاندفاع فاللازم الذي بالقياس الى الغير لا شك ان تصور المهية يوجب
تصوره وتصور الغير ايضا لكن لا يلزم احضارهما بالبال فلا يستمر الاندفاع واما حديث

العموم

العموم فغير وارد لانهم ما فرقوا بين معنى البين وفرق المتاخرين ليس حجة عليهم ولئن
سلم الفرق لكن احتمل العموم بحسب المفهوم والمساواة في الصدق وهذا في اللازم بلا
وسط واما اللازم بوسط فانما يكون بينا عند حضور الوسط فقط لان البين ما لا يمكن
تعقله عن تعقل المهية وانما لا يمكن تعقل اللازم بالوسط عن تعقل المهية اذا حضر
الوسط واللازم بالوسط ملزوم للازم بغير الوسط لان اللازم بالوسط على قسمين
احدهما ما يدخل الوسط في ملزومه وح يكون اللازم خارجا عن الوسط والا لكان
داخلا في الملزوم فهو مح لفرض خروجه واما قوله والمقوم لا يكون مطلوبا لانما
تصور الموضوع عليه وانما تم لو تصور الملزوم بكنه الحقيقة وهذا الاعتراض ليس بوارد
على كلام الشيخ وثانيهما ما يخرج الوسط عن ملزومه سواء كان اللازم خارجا
عن الوسط او لا يكون والقسم الاول يسمى ماخذ الاول والثاني ماخذ الثاني
اما اولا فلان اخذ اللوازم بوسط في العلوم انما هو على الوجهين واما ثانيا فلان الشيخ
جعل كلا من القسمين ماخذا للاثبات لازم بلا وسط اما الماخذ الاول فلان اللازم
اذا كان خارجا عن الوسط فلزومه للوسط ان لم يكن بوسط فهو المط وان كان
بوسط ثان عاد الكلام فيه فان كان لزوم اللازم اياه بوسط ثالث ثم وهو
مح وعلى تقدير جوازه يلزم التخلف من وجه آخر وهو ان كل ما فرضناه وسطا لا يكون
وسطا تاما لانه يكون بين اللازم الاول وبين الملزوم اوساط غير متناهية و
مجموع تلك الاوساط لا شك انه وسط اذ يصدق عليه انه ما يقترن بقولنا لانه حين
يقال لانه كذا فالوسط التام لا يكون الا تلك الاوساط وح لو كان بين اللازم
الاول وبين مجموع الاوساط وسط آخر لم يكن مجموع الاوساط مجموع الاوساط
فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط الذي هو بالحقيقة ما فرض وسطا او لا لم يكن لازما
بوسط وهذا معنى قوله وان لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط اي اذا لم يكن
كل ما فرض وسطا وسطا تاما لم يكن بين اللازم الاول والوسط التام اعني الوسط الاول
وسط واما الماخذ الثاني فظ وحاصل الكلام ان الشيخ لما حاول ابطال قول من
قال ان كل ما يمتنع رفعه عين المهية واتى بين ذلك بان اللازم اما بوسط او
بغير وسط واياما كان يتحقق لازم بغير وسط بالضرورة او بالبرهان وكل لازم

ل

بغير وسط فهو ممتنع الرفع عن الماهية ويعكس الى بعض ما يمتنع رفعه عن الماهية فهو لازم
ولا شئ من اللازم بذاتي ينتج ان بعض ما يمتنع رفعه عن الماهية ليس بذاتي وهو المطلوب
والامام نسب هذا البيان الى التطويل وغفل عن اشتماله على فوائد منها قسمة اللوازم
الى الاولية والمكتسبة على ما ذاه اما في العلوم ومنها ايراد ماخذ البرهان والبرهان
الذي اورده على ذلك ليس كما ذكره لان القسمة ليست حاصرة فان الماهية التي لم
تتبين من حيث هي هي لازمها بل توسط غيرها ينقسم الى اقسام ثلثة لان الوسائط
اما ان يكون غير متناهية او متناهية والمتناهية اما على طريق الدور او على طريقة
وفيه نظر لان الامام قسم قسمة مستوفاة لان الماهية اما ان تقتضي من حيث هي شيئا
من لوازمها او لا يقتضي والقسمة الدائرة بين النفي والاثبات كيف لا يكون
حاصرة وايضا القسم الثالث غير محتمل اذ على تقدير عدم اقتضائه شيئا يكون كل لازم
بوسط فيتسلسل او يدور لا يحتمل غير ما قسم السؤال انما يرد على الملازمة الثانية اذ لا
يلزم من عدم اقتضاء الماهية من حيث هي شيئا من اللوازم ان لا يلزمها لازم
والمنع وارد ايضا على الملازمة الاولى فان عدم الوسط في الثبوت لا يستلزم عدم
الوسط في التصديق قوله اشارة الى الذاتي بمعنى آخر الذاتي في كتاب البرهان
يطلق على ما يعم الذاتي والعرض الذاتي والعرض الذاتي ما يلحق الموضوع لذاته و
جوهره وهو ما يتناول ما يلحقه لامر مساو اما داخل او خارج واما اللاحق لامر اعم
داخل فهو ليس بعرض ذاتي وان اخذه المتاخرون من العرض الذاتي ظنا منهم انه ايضا
لحقه من ذاته وجوهره وبالجملة لما كان العرض الذاتي ما يلحق الموضوع من جوهره
ويلزم منه ان يكون الموضوع ماخوذا في حده كما سياتي في الفصل الآتي فالعرض الذاتي
هو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده كما عرف به مقدمات المنطقيين لكن المراد بالموضوع
فيه اما موضوع المسئلة او موضوع العلم فان كان المراد موضوع المسئلة لم يكن
التعريف جامعا لان العرض في العموم يحمل على موضوع العلم ويحمل على انواعه وعلى
اعراضه الذاتية وعلى انواعها كالمنطقي على علم الحساب على العدد وعلى المثلثة و
على الفرد وعلى زوج الزوج فنقول اولا لبيان العدد اما تام واما ناقص او زائد
لان اجزاءها وهي كسورها المعترضة ان كانت مساوية له كالستة فهو التام وان

كانت زائدة عليه كالاثني عشر فهو الزائد والا فالناقص كالاربعة وايضا العدد
ان لم يكن بينه وبين فهو الفرد وان انقسم فهو الزوج ولا يخلو اما ان يقبل التنصيف الى الواحد
فهو زوج الزوج كالثمانية اولا فان قبل التنصيف اكثر من مرة فهو زوج الزوج و
الفرد وان لم يقبل التنصيف الا مرة واحدة فهو زوج الفرد فالماخوذ في تعريف
الناقص هو العدد وان حمل عليه يكون موضوعه وان حمل على المثلثة يكون جنس موضوعه
لان العدد جنس المثلثة وان حمل على الزوج يكون موضوعه فان العدد معروض الزو
وهو جنس زوج الزوج فلو اريد الموضوع في تعريف العرض الذاتي موضوع المسئلة
لم يتناول من هذه الاقسام الاربعة الا العرض المحمول على نفس موضوع العلم ويخرج عنه
الاقسام الثلثة الباقية واما قوله والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تمايز
موضوعاتها فلا دخل له في هذا البيان من حيث الظاهر كما ذكرناه لكن يمكن ان يقال
ان اراد ان يستدل على وجود اعراض ذاتية خارجة عن الحد فقال المحمولات في العلوم
لا بد ان يكون اعراضا ذاتية فلا يخلو اما ان يوجد في حدودها موضوعاتها او لا يوجد
فان لم يوجد موضوعاتها في حدودها كان هناك من الاعراض الذاتية ما لا يوجد موضوعه
في حده فينتقض التعريف به وان اخذ موضوعاتها في حدودها فتلك المحمولات تكون
اعراضا ذاتية لموضوعاتها لكنها متمايزة وتمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
فيكون تلك المسائل علوما متكثرة لا علما واحدا لان البحث في كل مسئلة عن عرض لموضوعها
ذاتي له وموضوع كل ما يبحث عن اعراضه الذاتية فاذن رسمه بحسب ارادة موضوع
المسئلة ما يوجد في حد موضوعها او جنس موضوعه او معروضه او معروض جنسه لكن بحسب تقييد
جنس الموضوع بما لا يخرج عن ذلك العلم الباحث عنه لان جنس الموضوع ربما يكون قريبا
وربما يكون بعيدا واذا كان بعيدا فقد يبحث عن اعراضه في علم اعلى فلا بد ان يقال
او جنس موضوعه من حيث انه يبحث عنه في العلم الذي تلك المسئلة مسئلة او شرط
ان لا يكون اعم من موضوع ذلك العلم والا انتقض بالاعراض الاعم من موضوع
ذلك العلم يبحث في علم الاكبر عن اعراض الذاتية للكثرة مطلقا وفي علم الكثرة
المتحركة عن اعراضها الذاتية فالاعراض الذاتية في علم الاكبر يوجد في حدها الكثرة
وهي جنس الكثرة المتحركة فلو لم يعتبر الاعراض الذاتية في علم الكثرة المتحركة اما خوذة

في حدودها جنس موضوع المسئلة بما لا يخرج عن الداخلة فيه سائر الاعراض الذاتية
المبحوث عنها في علم الاكر فيختلط العلم الادنى بالعلم الاعلى مثال آخر الطبيب يبحث
عن الصحة والمرض العارضين لبدن الانسان فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض
الذاتية فالصحة والمرض اللذان اعتبر فيهما الحيوان يكونان عن الاعراض الذاتية المبحوث
عنها في الطب فيجب ان يكون البطيرة من علم الطب هذا ان اريد بالموضوع موضوع
المسئلة وان اريد به موضوع العلم كما فيه ان يقال ما يوجد في حد موضوع العلم لانه متساو
لجميع الاقسام وفيه نظر اما اولا فلان التعريف دوري لان معرفة موضوع العلم موقوف
على معرفة العرض الذاتي فتعريفه به دوري واما ثانيا فلانه غير جامع لان من الاعراض
الذاتية ما لا يلحق موضوع فان للحجر مثلا اعراضا ذاتية وهي ليس بموضوع بل موضوع
كل مسئلة من كل علم اعراض ذاتية وليس بموضوع علم قوله وقد يمكن ان يرسم
انما قال رسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة لا يمكن ان يحد لان التحديد لا
يكون الا بالذاتيات المميزة والامور المختلفة يمتنع ان يشترك في حد ذاتيات المميزة
لكنها يمكن ان يرسم لجواز اشتراكها في اللوازم المميزة وفيه نظر لان اراد
بالتمييز التمييز بالقياس الى ما عدا تلك الامور المختلفة فلا نم لانها لا اشتراك في الذاتيات
المميزة لها عما عداها فان الاسم والفعل يشتركان في انهما لا يدلان على معنى في نفسه
وهو مميز لهما عما عداهما وان اريد به التمييز بالقياس الى ما عدا كل واحد منهما فكما انهما
لا يشتركان في ذاتيات مميزة كذلك يستحيل اشتراكهما في لوازم مميزة لاستحالة
ان يكون ما به الامتياز مشتركا واما رسمه بما يوجد في حد الموضوع او يوجد في حد
الموضوع فهو ليس برسم واحد وعلى تقدير انه واحد يجوز ان يذكر فيه الحدان كذلك
كما يقال الجسم الجوهر القابل للابعاد الثلثة او الكم المشتمل على الابعاد الثلثة واعلم
ان احد المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري لان الموضوع
خارج عن ماهية العرض فذكره في الحد لا يكون الا بالضرورة كالصحة والمرض فانهما
في اخذ بدن الانسان في حدهما ولولا ذلك لما تبين انهما داخلتان عرضان ذاتيان
لبدن الانسان ونقل الامام لنساد تعريف الفرضي الذاتي بما يوجد في حد الموضوع وجهين
الاول ان ماهية الموضوع خارجة عن ماهية العرضي ووجوده مغاير لوجوده فامتنع

ان يوجد

ان يوجد في حد والا لكان داخلا في ماهيته ووجوده عين وجوده الثاني ان العرض
لا يتعلق بالموضوع من حيث ماهيته وانما تعلقه به من حيث العرضية والتحديد لبيان الماهية
لا لبيان العرضية التي هي لازمة من لوازمها فلا يجوز ان يشتمل حده على الموضوع قال
ولهذه الدقيقة عدل في الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحق الموضوع من جوهر ثم
ذكر الرسم الجامع بناء عليه اي على ما ذكره الشيخ لا على ما ذكره المتقدمون فان الرسم
الجامع بناء عليه هو ما ذكره الشارح من انه يوجد في حد الموضوع او في حد الموضوع
وعبر من الرسم الجامع بعبارتين الاول ما يحمل على الشيء لما هو وان يحمل على الشيء لذاته
بمعنى ان ذات الشيء يقتضي حمل ذلك المحمول عليه ولما كان الاقتضاء الذاتي اعم من
ان يكون اقتضاء المعلول للعلة او العلة للمعلول اندرج في الحد الذاتي لان الشيء يقتضي
المقومات اقتضاء المعلول للعلة والعرض الذاتي لان الشيء يقتضيه اقتضاء العلة للمعلول
الثاني ما يقتضي الشيء بما هو هو ومعناه ما مر بعينه وذكر الشيخ في حكمة الشرقية ان الاعراض
الذاتية اما ان يمكن تصورها من غير التفات الى الموضوع او لا يمكن فان لم يمكن تحديدها
مشتملة على موضوعاتها بالضرورة لان مفهوماتها تكون مركبة من حقائقها ومن اعتبار
الموضوع فالموضوع داخل في مفهوماتها وان كان خارجا عن حقيقة بحسب الوجود والمطابقة
في التحديد ليس الا المفهوم وان امكن فلها اعتبار ان الاول من حيث الماهية فلا يجد باعتبار
الموضوعات لان ماهيتها لا تعلق لها بها وانما تعلقها بها من حيث الوجود و
الحد لا يلتئم من مقومات الوجود والثاني من حيث عروضها للموضوعات ولا شك ان
الاعراض الذاتية من حيث عروضها ليست موجودة في الخارج فيكون حدودها
بحسب اجمالها مشتملة على اعتبار الموضوع اليه اشار بقوله الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي
تخصيصها بموضوعاتها الخ هذا محصل ما نقل من كلام الشيخ قال الشارح الاشكال التي
ذكرها في الكتاب من الاعراض التي لا يمكن تصورها من غير التفات الى الموضوع
فلنا يمكن ان يعلمها الا باعتبار موضوعاتها اما ان تعريفاتها حدود او رسوم فلنا
بل انها ليست حدودا اذا قيست الى ماهياتها بل رسوما ولو اطلق عليه الحد كان
ذلك على سبيل التوسع اما بالقياس اليها من حيث عروضها فهي حدود بالحقيقة سواء
لم يمكن تعريفها الا من حيث العروض او امكن لتركب مفهوماتها من حقائقها

اعتبار الموضوع فعلى هذا يكون مراد المتوم بما يوخذ الموضوع في حده حد بحسب العروض
لا بحسب الماهية فقال للامام ايزعم امتناع اخذ الموضوع في حد العرض بحسب الماهية او
بحسب العروض فان زعمت امتناع اخذه في حده بحسب العروض فمنه بان بطلانه
وان زعمت امتناع اخذه في حده بحسب الماهية فسلم لكن لا يلزم منه فساد تعريفهم
العرض بما يوخذ في حده الموضوع وانما يلزم الفساد لو كان مرادهم بحده بحسب الماهية
وسوغ هكذا ينبغي ان يقرر هذا الموضع واما الرسم الجامع الذي اورده فهو لا يفيد
من الذاتيات الا الجنس القريب والفصل القريب ومن الاعراض الذاتية
الا الاوليات ويخرج المقومات البعيدة لان حمل العالي على النوع ليس لذاته بل
بواسطة حمل السافل بل يخرج الفصل القريب ايضا لما تقرر في الحكمة ان حمل الفصل
القريب على النوع بواسطة حمل الجنس فان الانسان انما يكون ناطقا اذا كان حيوانا
او لا وكذلك يخرج سائر الاعراض الذاتية وسوغ والعرض الذي يلحق الشيء لامر خارج
ينقسم ثلثة اقسام لان ذلك الامر الخارج اما ان يكون اعم او اخص او مساويا وصرح
لم يذكر الاقسمين وترك ما يلحقه بواسطة امر مساو وهو من جملة الاعراض الذاتية
المذكورة اي التي يوجد الموضوع في حده بالشرط المذكور اي بشرط العروض ولعل
الشيخ انما حذف ذلك لدخوله في العرض الذاتي بحسب حده المذكور قوله يكاد المنطقيون
بالظاهر بين هؤلاء لما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو توهموا العكس فحكموا
ان كل مقول في جواب ما هو جنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل فانحصر جزء الماهية عندهم
في الجنس فلزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو فرق لان كل ذاتي
عندهم جزء الماهية وكل جزء الماهية جنس وكل جنس مقول في جواب ما هو فكل ذاتي
مقول في جواب ما هو فرق لان كل ذاتي عندهم جزء الماهية وكل جزء الماهية جنس وكل
جنس مقول في جواب ما هو فكل ذاتي مقول في جواب ما هو وايضا كل مقول في جواب ما هو
جنس وكل جزء جزء الماهية وكل جزء الماهية ذاتي فكل مقول في جواب ما هو ذاتي فقوله
وذلك بان يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهيات فقط اشارة الى
بيان الطرد وقوله الجنس هو جزء الماهية اشارة الى العكس ثم لما تنبه بعضهم بان فصول
الانواع ذاتية مع انها ليست مقولة في جواب ما هو فقسموا كل نوع مركبا من جزئين

فوجدوا

فوجدوا الاعم منهما وهو الجنس مقولا في جواب ما هو والاخص وهو الفصل ليس مقولا فيه
ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم غافلين عن كون فصول الاجناس كذلك
مع انها ليست مقولة في جواب ما هو ثم ان الشيخ اراد تحقيق المقام فبدا بتحقيق المقول
في جواب ما هو اي المط بالسؤال بما هو فقال المط بما هو هو الماهية اما بحسب الاسم او
بحسب الحقيقة والماهية بالشيء هو فلا يحصل في جواب ما هو الا اذا ذكر جميع الماهية
ضرورة انه لا يتحقق بعضها ومن ههنا تبين غلطهم حيث توهموا ان فصل الجنس مقول
في جواب ما هو لانه لو كان مقولا في جواب ما هو فاما ان يكون في جواب السؤال
عن الجنس وليس كذلك لانه ليس تمام ماهية الجنس او عن النوع وبطلانه اظهر ثم قصد ان
يبين منشاء غلطهم من عدم الفرق فقال انما نشأ غلطهم من عدم الفرق بين المقول
في جواب ما هو والواقع في الطريق والداخل في الجواب فقال الامام المراد ان
الفرقين اي اللذين لا يفرقون بين الذاتي والمقام في المقول في جواب ما هو هو الذاتي
الاعم انما وقعوا في هذا الخبط لانهم لم يفرقوا بين نفس الجواب وبين جزئه اما الفرق
الاول فلان الفصل جزء النوع المقول في جواب ما هو وهم ظنوا انهم مقول في جواب
ما هو واما الفرق الثاني فلان المقول في جواب ما هو هو الجنس لا فصله وهم جعلوه مقولا
في جواب ما هو حيث عرفوه بالذاتي الاعم مما كان جزءا والمقول في جواب ينقسم
قسمين لانه ان كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة فهو المقول في طريق ما هو
وان كان مذكورا بالتضمن فهو الداخل في جواب ما هو تعرض لهما الشيخ ولم يذكر
الامام لهذا التعرض فائدة قال الشارح يمكن ان يحمل كلام الشيخ على وجه يكون لتعرضه
لذلك فائدة وهو ان يحمل على فرقين لبيان منشاء الاشتباهين فان منشاء الغلط
الفريق الاول عدم الفرق بين نفس الجواب وهو الماهية النوعية مثلا والداخل في
جواب ما هو فانهم ذهبوا الى كل مقول في جواب ما هو جزء الماهية وبالعكس فلا فرق
بينهما عندهم ومنشاء غلط الفريق الثاني عدم الفرق بين الجواب والواقع في طر
ما هو فانهم حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم وهو الواقع في الطريق
وعلى هذا يكون الواقع في الطريق اخص من الداخل لانه حمل الداخل على جزء الماهية
اي جزء كان والواقع في الطريق على الذاتي الاعم وكان الواقع في الطريق على ما

ذكره الامام متناولا للجنس والفصل بيانا للداخل في الجواب فاراد الشارح بيان
ان هذا الاصطلاح مستفاد من كلام مناسب لمفهوم اللغة اما اخذه من كلام الشيخ
فلانه عرف الجنس على مذهب الظاهرين الذين لا يفرقون بين الجنس والفصل
اي فصل الجنس فانه مقول في طريق ما هو مع انهم ذاهبون الى ان الذاتي المساوي
فهو حد الفصل فيكون الجنس عندهم هو المقول في طريق ما هو ذاتيا اعم واما مناسبته
للغة فلان الجنس هو الواقع اولا في التعريف وعند الوصول الى حصول الماهية
بذكر الفصل ثم اراد في بيان ما هو فبين انه لا من حيث هو متقيد بلغة خاصة يورد
سؤالات اما عن حقيقة الشيء او عن مفهوم الاسم بالمطابقة وانما قيل لا من حيث
هو متقيد بلغة خاصة لان الالفاظ المترادفة هو في جميع اللغات موضوعة لطلب
ماهية الشيء وفيه نظر لانا نقول ان كل ما هو في كل لغة موضوعة للسؤال عن ماهية الشيء
وان الام الاعم ليس ماهية الشيء لكنه لا يلزم ان لا يكون مقولا في جواب ما هو
وانما يكون كذلك لو لم يكن دالا على الماهية ونوع ولا يخص عنه الا بالاصطلاح
على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام في جواب لكن لا يكون كذلك ح بمجرد الغرض
اللغوي قوله بل قال على ماهية الاسم لتناولها ان الاسم يمكن ان يكون مفهوم الاسم
وح يكون الحد بحسب تفسير الاسم ويمكن ان يكون حقيقة الاسم فيكون الحد بحسب الحقيقة
واذا سئل عن الانسان والفرس والثور بما هي لا يحسن ان يورد في الجواب الا الحيوان
لان المور وان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم منه فهو ليس بكمال الماهية المشتركة
او اخص فهو مركب من الماهية المشتركة وغيرها فلا يجب انتقال الذهن اليه فيحيل الفهم او
مساويا فلا ح اما ان يكون مساويا في المفهوم كالحد فهو مشتمل على التفصيل فهو مستدرك
في الجواب لان المط نفس الماهية المشتركة والحد هو الماهية المشتركة المنفصلة واما
ان يكون مساويا في الصدق كالحساس فلا دلالة له على الماهية المشتركة واما قوله احد
الفصلين ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا فنوع واذا لم يكن فصلا لو لم يكن له دخل
في التفصيل ثم ان مناط الفصلية ليس هو تحصيل الطبيعة الجنسية لجواز تركب الماهية
من امرين متساويين او امور متساوية فيكون كل منها فصلا لها مع انه لا يحصل
طبيعة جنسية بل الفصلية انما هي بالتميز عن ما عدا الماهية اعني المقول في جواب انما

ق

هو في جوهره ويجوز ان يكون للماهية فصلان يميزها كل منهما عن جميع الاغيار لم يكن فصلا
وان ميزها كان الآخر فصلا لا فصلا فقول هذا يستلزم ان لا يكون للماهية خواص
متعددة فان كل خاصة تميز الماهية عن كل ما عداها واعلم انه ربما يكون الفصل الحقيقي
مجهولا فلم يمكن ان يعبر عنها لكن لوازم وخواص فيؤخذ منها ما هي اقرب الى هذا
الفصل واجلى عند العقل ويشتق منها ويقام ذلك المشتق مقام الفصل كالناطق
المشتق من النطق الدال على فصل الانسان واذا وجد للماهية عرضان يشبه
احدهما على الآخر بالنسبة الى حقيقة الفصل كالحس والحركة فقد يشتق من كل منهما ويقام
مقام الفصل فيظن انهما فصلان متغايران قوله واذا قلنا لفظ كذا يدل
على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن جواب سؤال عسى ان يذكره
يقال حساس الماهية ليست داخلة في مفهوم الحساس لكن لا يلزم منه عدم دلالته
على الماهية اصلا غاية ما في الباب انه لا يدل عليها بطريق المطابقة او التضمن
ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وتقرير الجواب ان المراد بالدلالة هنا احدى
الدلالتين والالتزام غير معتبرة وقد حمل الامام هذا على الدلالة مطلقا حتى ان كل
موضع يقال فيه اللفظ يدل على كذا يراد به دلالة المطابقة او التضمن فيكون دلالة
الالتزام مهجورة في جميع المواضع والشارح قال اراد بهذه الدلالة الدلالة
على الماهية بطريق التضمن بل المذكور في الجواب يدل على الماهية بالمطابقة وعلى
اجزائها بالتضمن وفي تعليله نظر لانه ان اراد ان لفظ ما يقصد لفظا يدل على الماهية
بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن وهو عين الدعوى وان اراد به انها يقصد الماهية
المسؤول عنها اولا والاجزاء ثانيا فهو مسلم لكن لا يلزم منه امتناع الدلالة على
الماهية او على الاجزاء بالالتزام والاولى ان يقال لا يجوز ان يطلق في جواب ما هو
لفظ يدل على الماهية او على اجزائها بالالتزام لان المسؤول عنه او اجزائه كما
لازما لمعنى اللفظ جاز ان يكون له لوازم اخرى فلا يتعين ماهية المسؤول عنه ولا
اجزائها فلا يستوفي حق الجواب والى هذا اشار الشيخ بقوله والمدلول عليه
بطريق الالتزام غير محدود ولكنه لا يدل على امتناع استعمال الدلالة الالتزامية
لجواز تعين الماهية واجزائها بحسب قرائن اللفظية والحالية كما في سائر المجازات

ص

لو اصطلح عليه ويذكر لبيان سبب الاصطلاح كان تماما وقوله اي اللفظ الذي يصدق
اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيها فقد
وقع على اشياء محدودة بديان لان وقوع اللفظ على اشياء محدودة لا معنى له الا كون
تلك الاشياء المحدودة مقصودة منه فلا فرق بينه وبين الموضوع وايضا لا حاجة
الى ذكر الشرط لان كل لفظ يصدق اشياء محدودة فهو واقع على اشياء محدودة سواء
كانت تلك الاشياء المحدودة هي الماهية او اجزائها او غيرها لكن المراد وان
دل التركيب عليه ان الماهية واجزائها محدودة ان يكون مقصودة باللفظ
بخلاف اللوازم واما قوله لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما
ليس بمفهوم صالحا للدلالة على ما هو فيه منع لجواز ان يكون المعتبر عندهم في الجواب
كون الشيء ذا ايماء ودالا على المسؤول عنه بالالتزام وح لا يتوجه النقض وكذلك
قوله والا لكان الرسوم مهجورة اذ لا يلزم من مجرد الدلالة الالتزامية كون
الرسوم والحدود الناقصة مهجورة وانما يكون كذلك لو كان المراد الماهية المرسومة
والمحدودة وليس كذلك بل المراد مفهوماتها المطابقية ثم الذهن اذا تصورها
فربما انتقل الى الماهية وكان هذا قد قرره قوله ويحد اسم الحيوان اي
يحد الحيوان موضوعا بازاء جملة الذاتيات الذاتية المخصوصة بانواعه او ما
في حكمها من العوارض التي تقام مقام الفصول عند الجهل بحقائقها مثلا الحيوان موضوع
للجسم النامي وحقيقة فصله وهي تمام المشترك بين سائر انواع الحيوان او موضوع للجسم
النامي والحساس والمتحرك بالارادة الذين في حكم الفصل وهي كمال المشترك بينها
وهذا الوضع جلي عما يختص بكل واحد من انواعه اعني فصول الانواع وفي نسخة اخرى
دوي التي يخصها اي يحد اسم الحيوان موضوعا لجميع المشتركات بين انواعه الا الامور
المختصة بكل نوع نوع من الفصول وما في حكم تلك الامور المختصة من العوارض
التي تقام مقام فصولها وصفاتها فلا فقد جلي ذلك الوضع عما يختص بكل واحد منها
ولما كان في ظاهر هذه النسخة تكرار حذف المختصات بالانواع عن الوضع
لم يفسر الشارح الا النسخة الاولى لكن جمعت بين الاختصاص والاشتراك في المفهوم
وفيه مماحة والنسخة الثانية اوضح وادل على المراد قوله يريد ان يفرق

بين الاشياء التي يقارن طبيعة كلية قد يجعلها امورا مختلفة بحسب الحقيقة وقد يجعلها
امورا متفقة بحسب الحقيقة وبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الصورة الحاصلة في
العقل من الشيء ربما يعتبر من حيث انها موجودة واحدة ولو فرض اقترانها بصورة
اخرى عقلية كانتا موجودتين متغايرتين فلا يكون احديهما محمولة على المجموع المركب
منهما وقد لا يكون متحصلة في حد نفسها بل يكون مبهمة محتملة لان تقال على اشياء
مختلفة الحقائق وقد يكون متحصلة اما بنفسها كالانواع البسيطة او بما يضاف
الفصول اليها وهذان اعني غير المتحصل والمتحصل في نفسه بشرط كان في انهما
يحملان على الحاصل بعد لحوق الغير حتى لو انضم الفصل مع الاول والتشخص مع
الثاني يحملان على المجموعين لكن فرق بينهما من حيث ان اللاحق ثمة علة
لتحصيله وههنا معلول فالصورة العقلية باعتبار الاول تسمى مادة وجزءا
ايضا اذ لا معنى للجزء الا ان يكون شيء مع آخر مغاير له يحصل منهما ماهية و
بالاعتبار الثاني تسمى جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا فان قلت لما كان
ابهام الجنس عن احتمال ان يكون احد الاشياء وكذلك النوع يحتمل ان يكون احد
الاصناف او احد الاشخاص فليكن منهما لا محصلا في نفسه فنقول ابهام الجنس
هو احتماله ان يضم معه فصل يحصل منهما ماهية ويضم معه فصل آخر ويحصل منهما ماهية
اخرى مخالفة للاول فهي مبهمة بالقياس الى الماهيات واما النوع فقد كمل ماهيته
وانطبق على كمال حقيقة كل شخص شخص فلا انهما فيه اصلا ومحصل الكلام ان الصورة
العقلية يوجد تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها واحدة بحيث اذا انضمت مع صورة
اخرى كانتا متغايرتين في الوجود وهي المادة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين
متغايرين في العقل ويوجد تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم معها صورة اخرى
ويكونان مطابقتين لامر واحد فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان الناطق
المطابقين لماهية الانسان وهو النوع ويوجد تارة لا بشرط شيء فيكون له جهتان
لامكان اعتبار المغايرة بينه وبين ما يقارنها ولامكان اعتبار اتحاده بحسب
المطابقة وهو المحمول الذاتي اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الذات والتغاير
في المفهوم فالحيوان المأخوذ بشرط لا شيء ينعدم الانسان بعدم الجزء في الوجودين

دين

اما تقدمه في العقل فظ واما تقدمه في الخارج فهو بحسب مبدأ فان المواد العقلية
ماخوذة من المبادي الخارجية كما انا اخذنا الحيوان من البدن والناطق من النفس
الناطقة فكما ان الحيوان والناطق اذا اخذناهما باعتبار المادة يتقدمان الانسان
بحسب العقل كذلك مبدأهما يتقدمان الانسان بحسب الخارج هذا اذا كان
لها مبادي خارجية اما اذا لم يكن فلا تقدم لها الا في العقل والحيوان الماخوذ بشرط
شيء هو النوع وذلك ظ والماخوذ لا بشرط شيء لا يكون جزءا بل ذاتيا فهو
جزء من حده ووجوده في العقل يتقدم على وجود الانسان في العقل ضرورة
ان تصور الانسان يتوقف على تصور مفهوم الحيوان من حيث هو هو لكن وجود
الحيوان في العقل متاخر عن وجود الانسان في الخارج لانا ما لم نحس بالانسان في
الخارج ما لم نكتسب تعقل الحيوان فان منتزعه عما في الخارج والى هذا يشير الشيخ
بقوله بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فجعله انسانا فانه اشارة الى تقدم وجود الا
في الخارج على الحيوان الذي هو الجنس ولا ريب ان الجنس هو المجعول الذي لا وجود له
مغاير لوجود موضوعه الا في العقل ولو حملنا على الحيوان الخارجي كان جعل الحيوان
مغايرا لجعل الانسان وهو مح ومناقض لما صرحوا به اذا تقرر هذا فنقول لما كان
الانسان نوعا كانت ماهيته محصلة لا تختلف الا بالعوارض واللوازم حتى لو فرضنا
تبدل تلك العوارض لم يلزم قدح في الماهية وليس كذلك نسبة الانسانية فان
الحيوان ليس ماهية يتوارد عليه الانسانية والا لتغاير الجعلان ف قوله
النوع المضاف يستلزم اعتبارين النوع بدل بالاشتراك على معنيين والنوع
المضاف يتضمن اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه لانه داخل تحت الجنس وثانيهما
نسبته الى ما تحته لاعتبار الكلي في حده والكلية لا بد ان يلاحظ في مفهومها المقابلة
الى ما تحته من الكثيرين فلا يحصل مفهوم النوع المضاف الا اذا اعتبر نسبتان نسبة
الى ما تحته ونسبة الى ما فوقه وما فوقه هو الجنس يمكن ان يكون اشخاصا وان يكون انواعا
واما مفهوم النوع الحقيقي فلما اعتبر فيه الكلي لوحظ فيه النسبة الى ما تحته لكن ما تحته
ليس الا الاشخاص اذ مقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط والحاصل انه اعتبر في مفهوم
المضاف نسبتان وفي مفهوم النوع الحقيقي نسبة واحدة هي اخص احدى النسبتين وهو

مشارك لنوع الانواع ومباين لما شاركهما فيصادقهما على الانسان مثلا ويسر
في الموضوعات اي الافراد واما تباينهما فمن وجهين الاول من حيث المفهوم فان
مفهوم نوع الانواع يستلزم نسبته الى ما فوقه لانه نوع من النوع المضاف
دون مفهوم الحقيقي الثاني من حيث الصدق فان الحقيقي قد يصدق على ما يندرج تحت
جنس كالوحدة والنقطة بخلاف نوع الانواع فانه لا بد من وقوعه تحت
جنس وانما لم يتعرض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيث انهما يستلزمان النسبة
الى ما تحته لان نوع الانواع انما يستلزم من حيث انه نوع مضاف نسبة الى ما تحته
اعم من ان يكون اشخاصا او انواعا ومن حيث انه نوع حقيقي نسبة الى الاشخاص
فكانه لا مشاركة بينهما من هذه الجهة هكذا قيل وفيه نظر لان المشاركة انما اعتبرت
بين نوع الانواع والنوع الحقيقي والنسبة التي في مفهوم نوع الانواع ليست الا
نسبة الى الاشخاص نعم لو اعتبرت المشاركة والمباينة بين مطلق نوع المضاف
والنوع الحقيقي لاستقام ذلك وكان اوضح واقرب الى الضبط وما سيهوا
فيه المنطقيون اذ قيل ظن القوم ان النوع له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم
فلا شك ان هذا القول يوهم ان لهم مذهبين ذهب بعضهم الى ان النوع له دلالة واحدة
وآخرون الى ان دلالته مختلفة بالعموم والخصوص لكن لا قائل بان النوع في الموضعين
له دلالة واحدة والا لكان كل نوع اضافي حقيقي فيجب ان لا يختلف كل ما
يندرج تحت جنس الا بالعدد فلا يمكن ان يقع وهذا انما لم يذهب اليه ذاهب
والنسخة الاولى تقتضي اثبات مذهب لا قائل به واما النسخة الثانية فمقررها ان يقال
ظن القوم ان للنوع مفهوما واحدا وهو المندرج تحت جنس وهذا المفهوم مطلق وربما
يتقدر بملاصقة الاشخاص فان النوعية يتبادر الى نوع الانواع واذا وصلت اليه
انتهت ولم يكن بعده الا الاشخاص واذا تقيد بذلك القيد يطلق عليه النوع الحقيقي
فكان للنوع مفهوم واحد لكن يختلف بالعموم والخصوص ثم ان الاجناس والا
قد لا يترتب فيكون اجناسا مفردة وانواعا مفردة وقد يترتب ويحصل مراتب
ثلث لكن الاجناس تنتهي في طرف التصاعد والا لزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية
فيتوقف تقررها على اخطارها بالبال وهذا انما يتم في الماهية المتصورة والا فلم لا يجوز

ان يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة بوجود واحد على ان تصور الماهية لا يتوقف
على اخطار الاجزاء بالبال بل لا يتوقف الا على تصورها على اخطارها بالبال كما سبق
وايضا لو لم تتناه وجب ترتب العلل والمعلولات وهو غير لازم وانما يلزم
لو كانت الفصول والخصص مترتبة وليس كذلك بل كل فصل علة لحصة ولبس تلك
الحصة علة الفصل الآخر والانواع تنتهي في طرف التنازل الى الاشخاص كل نوع تحته
نوع فلا يتحقق شخص فانه لو تحقق لزم انتهاؤها به واذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق تلك
الانواع ضرورة ان وجودها لا يكون الا في ضمن الشخص فان كل موجود في الخارج
شخص فرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها قوله واما الى ما ذا ينتهي في
التصاعد اما في التنازل فهنا بحثان احدهما البحث عن كمية الاجناس المتوسطة و
مهياتها ولوازمها وثانيهما البحث عن كمية الاجناس العالية ومهياتها واحكامها
وليس شيء على المنطقي لانه تحته في المعقولات الثانية وكذلك يبحث في المعقولات
الاولى والشيخ اعترض بذلك على المنطقيين حيث تعرضوا لاحد البحثين دون الآخر
كان مذاهم وذلك غير مهم ففرق الشارح بينهما بما يتوقف على تقديم مقدمتين
احديهما ان الاجناس المتوسطة والسافلة لا تنضبط بل لا تتناهى في جهة العرض لكونها
انواعا للجنس والجنس يجوز ان يكون مقولا على كثيرين لا نهاية لها لا في جهة الطول لما
ثبت من وجوب انتهائها الى الاشخاص واما الاجناس العالية فهي منضبطة منحصرة
بحكم الاستقراء وثانيهما ان الصناعة اما علمية وهي التي المقصود منها العلم كالحكمة
الالهية واما عملية وهي المقصود منها العمل كالطب والواجب على العالم تعاطي
اذا حاول التمرن فيها والتحقيق لمنهاها ان يبحث عما يتوقف عليه العمل لكن بشرط
ان يكون الموقوف عليه مضبوطا فلا يجب تحصيل الحكمة الا بقدر الطاقة الانسانية
ثم لما كان المنطق علما متعلقا بالاعمال الفكرية وكان المط منه اما اقتناص المطالب
التصورية والتصديقية وذلك لا يتم الا بالنظر في المط التصوري اي اي معقول
واجزاؤه من اي معقول يجب ان يحصل وفي المط التصديقي ان جذبه من اي معقول
فلا بد للمنطقي ان يحقق معاني المعقولات العشر بخلاف الاجناس المتوسطة
السافلة اما لعدم انضباطها او لاستغنائه عنها بواسطة اشتمال الاجناس العالية

قوله كل ذاتي مقول في جواب ما هو الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اما ان يكون مقولا
في جواب ما هو او لا يكون والمقول في جواب ما هو او تمام ماهية مطلقا او تمام ماهية
وغير المقول في جواب ما هو اما داخل في جواب ما هو او خارج عنه والذاتي الخارج
عن المقولة في جواب ما هو اما ان يكون خارجا عن تمام الماهية مطلقا وهو ح والا لم يكن
تمام الماهية او خارجا عن تمام الماهية تمام الماهية المشتركة فيكون مختصا ببعض الماهية المشتركة
فانه لو كان مشتركا لم يكن ما فرض تمام المشترك تمام المشترك فيكون مختصا بالبعض فصلا له
واليه اشار بقوله وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور وفيه نظر لانه انما يتم لو كان
المقول في جواب ما هو لا بد ان يكون مشتملا على جواب ما هو وهو ح سلمنا لكن لا نم
ان الجزء المقول في جواب ما هو يمتنع ان يكون مقولا في جواب ما هو على تقدير ان لا يكون
مقولا في جواب ما هو وان اختلف المقايسة لم يلزم المط اذ المط انحصار الذاتي
بالقياس الى ماهية في النوع والجنس والفصل الاخير من امرين متساويين اذ امور متساوية
لكل واحد منها فصل مع انه لا تميز الماهية عن المشاركات الجنسية قال الشارح الفصل
قد يكون خاصا بالجنس فلا يكون ذلك الفصل الا في ذلك الجنس كالحساس فانه لا يوجد الا
في جنس الجسم النامي وقد يوجد لغيره كالناطق فانه يوجد للحيوان والملك ايضا والاول
تميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود اذ ليس موجود آخر يشتمل على ذلك الفصل
اصلا والثاني تميز الماهية عن جميع مشاركاتها في ذلك الوجود الجنس لا في الوجود
اذ في الموجودات ما يشتمل على ذلك الفصل نعم ليس موجود يندرج تحت ذلك الجنس غير
تلك الماهية يوجد ذلك الفصل فيه فهو مميز لها في الجنس فقط وفيه نظر لان مناط الفصلية
ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض
المشاركات ومثل الناطق تميز عن بعض المشاركات في الوجود عما يشاركها والاولى
ان يقال لما لم يكن اللازم من الدليل الا ان المميز وليس فيه ان التميز لا بد ان يكون
في جنس لم يعتبر في الفصلية الا مطلق التميز واما انه بل يجب ان يكون التميز عن المشاركات
الجنسية او يجوز ان يتركب ماهية من امرين متساويين فذلك بحث لا تعلق له بالمنطق
وفايدة ما قال بعد هذا الكلام بلا فصل على ان السوال ما هي لا يجب ان يكون للتميز عما
يشاركه في الجنس بل اعم من ذلك حتى يصح عما يشاركه في الشيئية كما يقال اي شيء هو وما يجب

الشيئية كما يقال اي جوهر او اي جسم واعلم ان الشيخ في الشفا اورد التتمة بهذا الكلام
اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل
على الماهية المتفقة افرادها او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل قد يكون اخص منه فيميز الماهية عن
مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ويرد عليه الامام انه لو لم يكن اعم الذاتيات
لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركب ماهية من
امرين متساويين او امور متساوية كالفصل الاخير واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
للاعم فلهذا غير الامام التتمة بان قال الذاتي الذي لا يصلح لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات
فهو اما مساو او اخص والظ من كلام الشيخ ما فهمه فانه لما لم يعتبر قيد المساواة
في الشفا رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من حيث هو ولما
اخذ الفصل في الكتاب اعم منه حتى لم يعتبر فيه الا التمييز سواء كان في الوجود
او الجنس دل الكلام على امكان فصل لا تمييز به عن المشاركات الجنسية فكانه جوز
هناك تركب الماهية من امرين متساويين واذا كان مساويا لاعم الذاتيات
يكون مميزا له عن مشاركاته لا في الجنس بل في الوجود واذا كان اخص منه كان مميزا
عن مشاركاته في الجنس والى ذلك اشار بقوله ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم
الذاتيات فان المساوي لاعم الذاتيات لا بد ان يكون فصلا فهو يكون مركبا لا
من الجنس والفصل بل من فصلين مساويين له قال الشارح هذا غير مطابق لما في
الوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها اما انه غير مطابق لما في الوجود فلان
تلك الماهية لو وجدت لكان كل من ذاتياتها فصلا مميزا لها والثاني بطلانه
اي لا يشارك شيئا من الموجودات في شيء منها فيكون ممتازة لذاتها عن اغيارها
كالماهيات البسيطة فانها لما لم يشارك الموجودات في امر ذاتي امتازت
بنفسها فكانها لا يحتاج الى مميز لتلك في حد ذاتها الى مميز واما انه غير مطابق
لاصولهم فان من اصولهم ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية ومنها ان الجنس العالي
لا يجوز ان يكون له فصل مقوم ومنها ان الفصل لا يمكن ان يكون متعددا الى غير
ذلك وكله ينافي ذلك الاحتمال واعلم ان فيما ذكروا معنا آخر لطيفا وهو ان يكون

اعم الذاتيات يمكن ان يدل على الماهية المشتركة ولا يلزم الخلف لجواز ان لا يكون تمام
المشترك بل بعضه قوله وحق الشيخ في التفطن اي انما قال الشيخ ان اي يطلب
التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية تنبيها على ان المذكور في الجواب
لا بد ان يكون مميزا للماهية عن جميع الاشياء على ما قدم من انه اي انما يطلب به
التمييز العام عن جميع الاشياء وذكر الامام ان ههنا سرا وهو ان المطلب عن ماهية
ما بها اي شيء لم يعلم منها الا كونها شيئا وهو من العوارض لا من المقومات فهو
يطلب عما وراء الشيئية وما وراء الشيئية تمام الماهية حتى يكون جواب اي شيء و
جواب ما هو واحد قال الشارح المراد تمثيلين الا ان الشيء يطلب به التمييز
عن جميع المشاركات في التمييز من غير ملاحظة ان الشيئية من المقومات او
العوارض فهو لا يطلب الا بانه الامتياز في معنى الشيئية واما ان المطلوب تمام
الماهية فهو ليس بمقيد ههنا لان الكلام في الفصل وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان
المطلوب اي لا يجوز ان يكون التمييز من جميع المشاركات في الشيئية والا لم يكن
الفصل البعيد مقولا في جواب اي شيء فلا يكون فصلا واما ثانيا فلان الامام
ما اورد وذلك السر لتوجيه كلام الشيخ بل الاعتراض عليه وتوضيحه بالفرق بين
قول القائل اي شيء هو واي جسم واي حيوان وان كان يطلب التمييز في جميع
هذه الصور فان مراتب المطلوب مختلفة كما يختلف مراتب المطلوب في السوال انما هو فان
القائل اي حيواني هو قد علم الحيوانية ويطلب من وراء الحيوانية من الفصول ان دون
حساس ناطق ان كان السوال عن الانسان والقائل اي شيء لم يعلم الا الشيئية فهو يطلب
ما وراء الشيئية وهو تمام الماهية فلا بد من فرق بين هذا السوال وبين السوال عما هو بكيف
يمكن تسوية بين قول القائل اي جسم هو واي حيواني هو واي شيء هو في انه طالب
للتمييز المطلق والحاصل ان اي اذا اضيف الى شيء او موجود فهو طالب لما في
المقومات فالمطلوب منه مختلف فلا يصح ان يراد به مطلق التمييز والحق في الجواب ان
يقال السوال باي على ما صرح به الشيخ في الشفاء يطلب ما به يمتاز الشيء عن بعض
الاغيار فلا يكون مقولا في جواب ما هو ثم ان السوال لو كان عن الذاتيات
فجوابه الفصل وان كان عن العرضيات فجوابه الخاصة ولان الفصول مختلفة قربا

ن
اذا اضيف الى شيء
من
من يميز ان يكون الماهية فصلا

وبعد ايختلف الجواب عن اى فاذا قيل اى شئ انما نطلب ما به الامتياز فى معنى الهوية فقط يصلح
للجواب اى فصل كان قريبا او بعيدا فاذا قيل اى جسم مولم يصلح للجواب الا ما يميز
الانسان فى الهوية كالنامى والحساس او الناطق واذا قيل اى حيوان مولم يصلح الا
الناطق فهو المميز للانسان فى الحيوانية واما ان المط باى اما جميع المميزات او هذا
فخروج عن الهدف والوضع قوله واما قولهم الفصل مقوم لحصة من الجنس للفصل
ثمت نسب نسبة الى الجنس بالتقسيم ونسبة الى النوع بالتقويم ونسبة الى
حصة بالتقويم ايضا لكن بمعنى آخر فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم لهوية ذاتى له ومقوم
للحصة لا بمعنى انه مقوم لهوية بل بمعنى انه مقوم لوجوده فانه اذا قارن الجنس تخصص
فهو علة لوجود الجنس لا مطلقا بل للقدر الذى هو حصة النوع ثم ان اقتران الفصل
بالجنس حكمين التقويم والتمييز عن حصص سائر الانواع فان قيل التقويم ان كان بعد
التمييز فلا بد له من مميز آخر عن الفصل السابق وان كان قبله فهو لا يقوم وجود الحصة
بل طبيعة الجنس فهو لا يوجد للانواع الفصل وهو ح اجاب الشارح بان التمييز بعد
التقويم لان التمييز حال الحصة بالقياس الى غيرها من الحصص والمقوم حال لها فى نفسها
وما بالذات اقدم على ما بالغير وح يقال لا نم ان التمييز لو كان بعد التقويم لم يقوم
الفصل الحصة فان الفصل لا يحصل الا بمقارنة الفصل واذا كان علة لوجودها فنظر
الاولى ان يكون علة لتميزها قوله اشارة الى الخاصة والعرضى المحمول العرضى اما
خاصة او عرض عام لانه اما ان يكون عارضا لكلى واحد او لاكثر والاول هو الخاصة
والثانى العرض العام وقوله سواء كان نوعا اخيرا او غير اخير او عرضا على وجه يخص لا
اشارة الى فساد قول من اوجب ان يكون الخاصة للنوع الاخير او عرضا على
وجه يخص بالنوع الاخير وهو المقول على اشخاص نوع واحد فى جواب اى شئ هو فى
عرضية لانه يخرج ح خاصة الجنس العالى عن التعريف قوله سواء عم الجميع او
لم يعم اشارة الى بطلان قول من خص اسم الخاصة بالشاملة اللازمة وجعل التسمية بالباقية
اى الشاملة وغير الشاملة من العوارض العامة واما قول الشارح فيتم الى ما لا يعرض
لغير موضوعاتها فالى ما يعرض فيه ما فيه لان كل محمول فهو لا يعرض الا لموضوعه الا ان
المراد من الموضوع المعروض فانه اذا قيس المحمول العرضى الى موضوع فان لم يوجد فى

غيره فهى الخاصة بالقياس اليه وان وجد فى غيره فهو العرض العام ويشترط فيها ان
يكون الموضوع كليا لان هذا الفن لا ينظر فى الجزئيات الحقيقية لتغيرها وتبدلها
فلا يندرج تحت الضبط وليس العلم بها من حيث انها جزئيات بعلم حكما و
قوله اصل الخواص الخاصة الشاملة اللازمة وقوله اختص به لخرج الخاصة الاضافية
فانه قد يطلق الخاصة على ما يختص بالقياس الى بعض ما عداه ويسمى اضافية قوله
وربما يحذف لفظ العام عن العرض العام ظن بعض المنطقيين ان هذا العرض هو العر
المقابل للجوهر وليس كذلك فان المراد بالعرض ههنا العرض للشئ او هو ما يوجد فقط
للموضوع اى يقتصر فى اعتبار العرض على وجوده للموضوع اعم من ان يكون عرضا لغير
ذلك الموضوع او لا فهو مرادف للعرضى والخاصة يطلق على ما يكون مع ذلك مساويا
للموضوع والعرضى الخاصة بهذا الاصطلاح انما يذكران فى علم الجدل فهو لا لم يفرقوا
بين ما يوجد للموضوع وفى الموضوع ومن لم يعرف هذا القدر من المنطق كان من
يجلى المنطقيين لا محالة قوله وقد يجمع الكليات فى شئ واحد كاللون فانه جنس للاسود
وفصل للكثيف ونوع للكيف بوجه وهو انه نوع اضافى له ولهذا الملون بوجه وهو
انه بالنسبة اليه نوع حقيقى وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وهذا المثال ليس بصحيح
فى الصور فان الكثيف هو الذى لا يتادى منه النور واما ان يكون ملونا فهو خارج عنه
الى غير ذلك الا انه لا مناقشة فى الامثلة ودلالة الاستقراء على الفرق المذكور
بين الاشارة والتنبيه ممنوعة فانا لا نحتاج فى الحكم بان المقوم لما كان يسمى ذاتيا فما
ليس بمقوم يسمى عرضيا ولا فى الحكم بان المحمول الذى ليس بمقوم ولا لازم هو ما يجوز
ان يفارق وغير ما هو ما لا يعد كثرة فى هذا الباب الى تحسم كسب ويغير فى تصور الزمان
وما حصة وكونه الا فلاك وعددها واكثر مباحث العلل والمعلولات وغيرها مما لا
يحصى الى تحسم كسب مع انه يسمى الاول الشارات والثانى تنبيهات والنوع الاضافى لا
يقاس الى ما تحتها من حيث انه نوع اضافى بل يقاس الى ما فوقها وفى ذلك نظر لاعتبار مفهوم
الكلى فى تعريفه وهو مشتمل على النسبة الى ما تحته قوله وهذا اخذ الحد انما جعل هذا
حدا والثانى رسما لان كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امر خارج
عن الحد ولا اقل من كون الاسم المطابق خارجا عنه والحد التام والناقص شيئ كان

ض

وهو ان يقال اللون جنس للسواد ودال الجنس لا يجب ان يكون
جنسا لدال النوع ت

اذا حقق الكلام ارتفع النظر عن المقصود وتامل ت
وان كان متوجها على حقيقة المقصود

في ان كلا منهما تعريف بالذاتيات ويختلفان بان التام يشتمل على جميعها والناقص
على بعضها والمساواة ان اعتبرت في مطلق التعريف فلا يعتبر في مطلق الرسم ايضا مع
ان الشارح لا يعتبر في الرسم الناقص على ما سيجيء وان لم يعتبر فيه فما الذي اوجب في الحد الناقص
دون الرسم الناقص واما اسم الحد واقع على التام والناقص بالاشتراك فهو بسط لما ظهر
من ان صدقه عليهما بالمعنى والفرق بان التام يدل على الماهية بالمطابقة دون الناقص لا يفيد
الاشتراك لجواز اشتراك المختلفات في امر ذاتي يعم لاطلاق اسم الحد عليها متفاوت
بالقوة والضعف فيكون مقولا بالتشكيك كما في الحدود الناقصة وليس اسقاط بعض الذاتيات
عن الحد التام الا كاسقاط بعضها عن الناقص واعترض الامام بان القول المشتمل على الذاتي
المميز المغير قد لا يتضمن كل الذاتيات كقولنا الانسان جسم ناطق فانه ليس تعريفا
رسميا لان الرسم تعريف بالخارج فهو حد ناقص والحكم بوجوب اشتماله على كل الذاتيات
يكون مستدركا اجاب الشارح بان الحد اذا اطلق غير مقيد لا يراد به الا الحد التام
الحقيقي اما على الشيخ في هذا الفصل واعترض ثانيا فلما من الحكمة المشرقية بان الحد قد
لا يتركب من الجنس والفصل فان الماهيات المركبة منها ما يتألف حقائقها من الاجناس
والفصول فلا بد ان يكون حدودها مشتملة عليها ومنها ما تركبها على غير ذلك النحو
فقد يحد بحدود لتركبها لا من الاجناس والفصول لانتفائهما بل من اجزائها والمقصود
من التحديد ان يدل على الماهية بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها فلا عليك بعد
ان تعقل هذا ان يورد الجنس والفصل فيما لا يكونان له مثل حدك الجسم الموجود مع البياض
بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده للجسم فانك اذا فعلت ذلك
فقد دللت على حقيقة الشيء وامثال هذا التركيب كثيرة فربما يقع تركيب الشيء مع
احدى علله اما الفاعلية فمثل العطار فانه اسم الفاعل مقرونة بالفاعل واما المادية
فمثل العزة فانها اسم للبياض المقرون بموضع معين وسوجين الفرس واما الصورية
فكالاقطس فانه اسم الانف المقعر واما الغائية فكالخاتم فانه اسم لحلقة تزين بها الاصابع
وقد يقع التركيب مع المعلول كالخاتق وقد يكون التركيب في اشياء لا علة بينها اما متشابهة
كالعدد او غير متشابهة كما في التلفة واجزاء السرير وبالجملة المركب من الاجزاء
الغير المحمولة قانونا اورد في تعريفها تلك الاجزاء فلا شك انه يحصل في العقل صورة مطابقة

فيكون

فيكون حدا مع عدم اشتماله على الجنس والفصل اجاب الشارح بان التركيب اما في العقل
فقط او في الخارج والعقلي والتركيب العقلي المحض لا يكون الا في الفصل والجنس وكل
مركب خارجي فهو مركب عقلي ضرورة ان اجزائه الخارجية ما لم يحصل في العقل لم يحصل
تهيئته في العقل فلا بد من اشتمال حدودها على اجزائها اما على حدودها ان كانت
مركبة او رسومها ان كانت بسيطة فان قلت انما يكون التركيب بحسب العقل
ولا يكون من الجنس والفصل فان العقل اذا ركب ماهية من المقولات العشر مثلا لم يكن
ذلك التركيب من الجنس والفصل فهو مركب عقلي فقول الكلام في الماهيات الحقيقية
فانها اما ان يكون بسيطة او يكون مركبة والبسيطة اما ان يكون مركبة في العقل فلا بد
ان يكون مركبة من اجزاء محمولة هي الجنس والفصل لان تلك الاجزاء تتحد مع تلك
الماهية وجودا ومخالفها مفهوما ولا معنى للحمل الا هذا واما ان لا يكون مركبة من اجزاء
محمولة في العقل والبسائط الخارجية المركبة في العقل تسمى في ذات الماهيات
بناء على ما قرر من ان الماهية كثيرا ما يطلق على الماهية المركبة في العقل فحيث اطلق
الشيخ الماهية في حد الحد دل على تخصيص الحد بذوات الماهيات فلا اشكال
ومن الناس من زعم ان كل مركب مركب من الجنس والفصل اما المركب الخارجي فلا شك
تحت جنس من الاجناس العشرة واذا كان له جنس كان مشتملا على الجنس والفصل
وتركبه من الاجزاء المحمولة لا ينافي تركبه من الاجزاء المحمولة فان العدد مثلا مع
كونه ذا اجزاء محمولة مركب ايضا من الاجزاء الغير المحمولة فانه مقولة تحت مقولة
الكم فحده انه كم مركب من الوحدات فاذا كان تمام حقيقة المركب مجموع الجنس و
الفصل فالمركب لم يتم حده وهذا فيه نظر لان المركب اذا تركب من الاجزاء الغير
المحمولة وحصل تلك الاجزاء بامرها فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل فالقول
الدال على مجموع تلك الاجزاء لا بد ان يكون حدا تاما ثم الاجزاء المحمولة ان لم تدل
على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية ضرورة ان الصورة المطابقة
للماهية من صور تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد فهي
تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الامر الزائد
ان دخل في حقيقة يكون الحد التام بل حقيقة المركب قابلا للزيادة والنقصان وهو ممتنع

راجه

وان لم يكن له دخل في الحقيقة لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام هف والحاصل
ان مجموع الاجزاء الغير المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام الحقيقة في الخارج
فلو كان لاجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموعها ايضا تمام
حقيقة المركب فيكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه مح لا يقال المركب
من الاجزاء المحمولة يفهم من جزء الحصة كالجزء الاخير ومن جزء يشترك بينه
وبين غيره والجزء الخاص اذا اشتق يكون فصلا والعام اذا اشتق يكون جنسا
فكل مركب خارج اذا اعتبر بالقياس الى العقل يكون مركبا من الجنس والفصل لانا
نقول الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبار الجزء مع نسبة هي خارجة
عن مفهوم الكل ضرورة خروج النسبة بين الشيئين عنهما والجزء مع الخارج خارج
نعم انما يصح الحمل فقط فقد بان ان الماهية المركبة من الاجزاء الغير المحمولة لا يجوز ان يكون
مركبة من الاجزاء المحمولة وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يكون
الا بسيطة قوله اذا كانت اشياء التي لا يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة
هذا لا يستلزم امكان ان لا يكون المقومات معدودة بل الكلام انما هو مبني على التقدير
الواقع ويمكن ان يقال الذي ثبت بالبرهان امتناع تركب الماهية المعقولة من اجزاء
لا تتناهى فيجوز تركب الماهية الغير المعقولة ولهذا قدرنا تناهي المقومات ويلوح عبارة
الفصل تناقض لانه ذكر في مطلعه ان التحديد لا يحتمل الا عبارة واحدة واكد
بقوله لم يكن ان يوجز ولا ان يطول ثم جوز التطويل وسلم ان ذلك لا يجاز ليس بممكن
ان ينفي عنه بان المراد التنبيه على فساد قول من يقول الحد قول وجيز يدل على جميع
المقومات فانهم ان ارادوا بذلك الوجازة من حيث المعنى فالحد لا يقبل الوجازة
والاطناب بحسب المعنى واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يوجز ويطول وغاية الوجازة
ايراد اسم الجنس القريب والفصول لكنها ليست وجازة في المعنى فان اسم
الجنس يدل على كل واحد واحد من المقومات المشتركة وان ارادوا الوجازة
من حيث اللفظ فهو ايضا باطل لانه لو فرضنا ان يعتمد متعمد او يتهوس ساه وثاني
يدل اسم الجنس بحده فلم يخرج عن كونه احادا مع انه لا وجازة ههنا وبهذا يندفع
التناقض ثم اشار الى ترتيب مقالتهم وقال ثم قول القائل الحد قول وجيز يفيد

ان الاجانب

ان الوجازة اضافية غير محمودة وقد يكون الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس
الى غيره واستعمال الامور الاضافية في تحديد الامور الغير الاضافية خطأ على ما ذكروا
في كتاب الجدل فان قلت الحد مضاف الى المحدود فكيف لا يكون اضافيا اجاب
الشارح بان هذه الاضافة خارجة عن ماهية الحد ومن جعل الوجيز جزءا في حده
جعلها داخلة في الحد وفيه نظر لان المحدود ههنا مفهوم الحد لا ما صدق عليه الحد
ولا شك ان الاضافة داخلة في مفهومه بل الجواب الحق ان الوجازة اضافة الى
غير المحدود والحدية ليست اضافة الى غير المحدود واضافية الى المحدود ولا
ينافي كونه غير مضاف الى غيره وهو المراد بانه غير اضافي قوله اشارة
الى الرسم عرف الرسم بانه قول مؤلف من اعراضه الشيء وخواصه التي يخصص
حملها بالاجتماع فقوله من اعراضه وخواصه يخرج الحد التام والناقص وقوله يخصص
باجتماع اشارة الى الخواص المركبة فانها يخص المرسوم بالاجتماع وهذا رسم للرسم
لانه تعريف بالاخص يخرج الرسم التام منه وقد شرط المساواة في الحد دون
الرسم اي انهما من شرائط وجوبه فانه لو كان اعم يتناول ما ليس منه ولو كان اخص يخلي
عما هو منه وعلى هذا يجوز الرسم بالاعم والاخص الا انه لا يكون جيدا والفرق بينه
وبين الحد مما ليس بط واورد الامام الاشكال على شرطية المساواة بان مساواة
اللازم لا تعرف الا بمعرفة الملزوم فلو عرف الملزوم به دار واجاب
بان الامور التي ترسم بها ليست مساوية للمرسوم حتى يتوقف العلم بمساواتها
على العلم بل المجموع هو المساوي فنقل الشارح الكلام الى المجموع المساوي واجاب
عنه بان الشرط ليس هو العلم بالمساواة بل نفسها ثم فصل ذلك بان المعرف اما ان
يعرف لرسمه او لغيره واياما كان لا يحتاج طالب المعرفة الى تقدم العلم بالمساواة
اما اذا عرف لغيره فيكفي في تعريفه ان يعلم ثبوت المساواة واما الغير الطالب
فينتقل ذهنه الى المرسوم من غير تقدم العلم بالمساواة وفي قوله وهو يشتمل على قرينة
عقلية نظر لان القرينة العقلية اما ان يعتبر في تعريف الفصل او لا يعتبر واياما كان
لا يكون التعريف به حدا ناقصا اما اذا لم يعتبر فلا يكون تعريفا على ما ذكره واما
اذا اعتبر فلان القرينة خارجة عن الماهية والمركب من الداخل والخارج لا يكون حدا

كما يعرف الكيفية بانها هيئة قائمة لا يوجب
تصورها تصور شيء خارج عنها ولا نسبة
ولا قيمة في اجزاء حاملها وكل واحد من قيود
هذا التعريف اعم من الكيف

ضلاعن كونه ناقصا وكذا في قوله انما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لانه كما يتعلق
بالصناعة كذلك يتعلق تحصيلها وقد ذكر فيما قيل ان النظر بالمعنى الثاني يحتاج في جزئيته
الى المنطق الا ان بيانه لامتناع التعريف بالخاصة وحدها والفصل وحده تام لان
الانتقال من الحدود والرسوم صناعي فلا بد ان يكون مركبة على ما مر في اول الكتاب
واجود الرسوم ما يوضع فيه الرسوم الجنس اولا لان اللوازم والخواص لا يدل الا على
شيء ما يستلزم تلك اللوازم ويخص تلك الخواص بها فالضاحك والكاتب شيء له
الضحك والكتابة واما ان ذلك الشيء حيوان او انسان فلا يعلم الا بقرينة مخصصة
ثم اذا ذكر الجنس علم اصل الذات ويخصصه تلك اللوازم والخواص واعلم ان
الواضع ربما يتصور الاشياء بوجوه ومعان ويوضع بازاء تلك المعاني والوجوه
الفاظا ثم ان لتلك الاشياء حقائق وهيئات في نفس الامر فتعريف الشيء بما وضع
عليه اللفظ حد بحسب الاسم وتلك الحقائق الثابتة في نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد
يتصور الواضع حقيقة الشيء ويضع لها اللفظ وح يكون الحد بحسب الاسم والمهية
واحد وكما ان للمهية لوازم وخواص اذا عرفت بها كان رسما بحسب الاسم
ولما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلث الا بعد العلم بحقيقة كان تعريف المثلث
بحال زوايا لا يكون رسما بحسب الحقيقة بالقياس اليه لان العالم بحقيقة الشيء لا فائدة
له في رسمه نعم يجوز ان يكون رسما له بحسب الاسم فانه ربما لم يتصور مفهوم المثلث
وكان مفيدا له في معرفة المفهوم قوله واللفظ المجاز والاستعارة
اقول مما يطلق على غير ما وضع له بقرينة تقتضي العدول عنه اي عما وضع له الى الغير
من شبه كما يقال زيد اسد في الشجاعة فقوله في الشجاعة قرينة التجوز او نسبة كما
في وسائل القرية السؤال الى القرية قرينة المجاز وامر عقلي كما يقال رايت اسدا
في الحمام فالعقل ينتقل الى التجوز من قرينة الحمام وغيره فان بان ذلك الاطلاق
في المجاز كثيرا ما يكون مستمرا اي مشهورا وربما لا يلاحظ فيه بناء على الشهرة كانه صار
في ذلك المعنى المجازي حقيقة وفي الاستعارة يكون مستبعدا اي لا يكون مشهورا
فلا بد من ملاحظة الحقيقة فيه وانت خبير بان هذا الفرق فيه ركاكة وسماجة
والاولى ان يقال اللفظ المستعمل في معنى اما ان يكون موضوعا له سواء كان وضعا اولا

اوثانيا

اوثانيا اولم يكن موضوعا فان كان موضوعا فاما ان يحتمل معنى آخر اولا فان لم
يحتمل سمي اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى نصا وان احتمل معنى آخر فاما ان يكون هذا
الاحتمال مرجوحا بالنسبة الى احتمال المعنى الاول او مساويا او راجحا فان كان الاول
سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول ظ وان كان الثاني يسمى مجملا وان كان الثالث
يسمى مأولا مثال النص الانسان والظ لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام الملفوظ والمأول
لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفسي والمجمل كلفظ العين بالنسبة الى الباصرة والنوازة
والمجاز لفظ الخمر بالنسبة الى العصير باعتبار المآل والمستعار لفظ الاسد بالنسبة الى
الرجل الشجاع والشيخ يريد بالالفاظ الناصة النص والظ لجواز استعماله في التعريفات
ايضا وانما قال من الصحيح غير حاكم بعدم الجواز لان ما يدل عليه بالالفاظ المجازية والقرينة
لو استجمع شرائط التعريف لم يكن فيه خلل من حيث المعنى الا انه لما كان يحوج الى
الاستكشاف كان قبيحا وفيه اشارة لطيفة الى انه ان كان هناك قرينة دالة على
المراد لم يقبح من حيث اللفظ ايضا اذ القبح انما كان لاجل الاحتياج الى الاستكشاف
والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات اقول وجه هذا بان آ اذا توقف
على ب وب على ج وج على آ يلزم ان يتقدم آ على نفسه تقدمين لان آ يتوقف
على ب وب على آ فيتوقف آ على نفسه وايضا يتوقف آ على ج وج على آ فيتوقف
آ على نفسه فبحسب كل توقف تقدم آ على نفسه وهذا انما يتم في الدور بمراتب واجيب
بان في الدور بمرتبة واحدة ايضا تقدمين لان آ يتقدم على نفسه وب ايضا يتقدم
على نفسه وهذا لا يطابق الشرح لانه اوجب ان يكون لشيء واحد تقدمات لا
لشيئين واجيب بان المراد استلزام الدور للتسلسل فيكون هناك لشيء واحد تقدمات
على نفسه فان آ يتوقف على ب وب على آ فيتوقف نفس آ على نفسه ثم نفس آ يتوقف
على ب وب على آ فيتوقف نفس آ على نفسه ثم نفس نفس آ يتوقف على ب وب على آ
فيتوقف نفس نفس آ على نفسه وهلم جرا الى ان يتعدد النفوس الى غير النهاية وهذا
آت في تعريف الشيء بنفسه فان آ اذا توقف على نفسه كان نفسه ايضا يتوقف على نفسه
ونفس نفسه ايضا يتوقف على نفسه فهلم جرا فهو ايضا يقتضي ان يكون للشيء تقدمات على
نفسه الى غير النهاية فالفرق لا يكاد يظهر الا ان يحمل على الدور بمراتب او دور التسلسل

قوله من التعليم تفسير المجاز وحد المستعار
الذي هو المطابق

التعريف بالمساوي في المعرفة بتعريف الزوج بما ليس بفرد والاشكال من وجهين
احدهما ان التقابل بين الزوج والفرد تقابل الملكة والعدم والملكة اعرف من
العدم فلا يكونان متساويين في المعرفة وثانيهما ان الزوج معرف بما ليس بفرد
وما ليس بفرد سواء كان الفرد وجوديا او عدميا يتوقف تعقله على تعقل الفرد
فلا يكون مساويا له في المعرفة اجاب الشارح عن الاول بان الزوج والفرد
ان كانا ملكة وعدما بحسب الحقيقة الا انهما ضدان في المشهور والتمثيل انما هو مبني
على الشهرة وبه يظهر الجواب عن الثاني لان تعريف الزوج لما كان بليس بفرد وكان
الفرد داخلا في تعريفه وهو مساو له في المعرفة بحسب الشهرة فيكون تعريفا بالمساوي
اذ التعريف اعم من ان يكون المساوي نفس المعرف او جزؤه كما في تعريف الشيء
بنفسه واما ان تعقل المعرف موقوف على تعقل الفرد فلا ينافي ذلك انما ينافي
توقف تعقل المعرف قوله والمثال المشهور هنا الانف الافطس اقول
الافطس يوصف به الانف تارة وصاحب الانف اخرى فهو متوال بالاشتراك
على معنيين وقد وقع في عبارة القوم انه انف ذو تغير او ذو تغير في الانف حتى
يكون المعنى الاول صفة الانف والمعنى الثاني صفة الرجل وتعريف الافطس اذا ضممنا
مع الانف ماخذا مما غير جائز اما الاول فلان معنى الانف الافطس يكون ح انف هو
انف ذو تغير فهذا تكرار لا فائدة فيه واما الثاني فلانه يكون معناه انف ذو تغير
في الانف فيلزم ان يكون للانف فلا يمكن اخذه في تعريف الافطس الذي هو عرض
والا لكان معناه انف هو ذو تخصص في تغير في الانف فقد بان ان ما ذكره من
المعنيين يمتنع ان يكون في الافطس الذي هو عرض ذاتي حد له والصحيح ان يقال الافطس ذو
تغير يختص بالانف او لا يكون الا للانف فيكون معنى الانف الافطس انف ذو تغير
لا يكون الا في الانف والافطس بهذا ثبات له وهو ح واعلم ان الفرق بين الانسان
الحيوان وبين الانف الافطس في اشتمال حد الاول على التكرار الخارجي والثاني على التكرار
الضروري ليس بين اذ التكرار في الاول كما كان بالنظر الى السؤال والتركيب الواقع فيه التكرار
كذلك في الثاني فانه لم يجمع في السؤال بين الانف والافطس لما وقع تكرار في حده و
الحق ان الشيخ لم يفرق بين التكرار الخارجي والضروري بل سلك بهما في مسلك واحد

فقال

فقال ربما يهون فيكررون من غير حاجة وضرورة وتلك الحاجة والضرورة كافي
المركبات والاضافات الا ان ضرورة التكرار اما بحسب الذات كما في الاضافات
او بحسب الغير كما في المركبات قوله والحق اقول تعريف الخبر بالصدق والكذب
تعريف رسمي لانهما عرضيان ذاتيان للخبر خارجان عنه وانما اورد في تعريفه لتفسير
اسمه ولتعيين معناه من بين سائر المركبات فان لنا اقوالا يصح ان يقال لها انها صادقة
او كاذبة واقوالا لا يصح فيها ذلك كالتمني والترجي والاستفهام وغيرها ومعاني تلك
الاقوال وهذه الاقوال واضحة حاصلة في العقل الا انها التبس بعضها ببعض حتى اذا
اطلق لفظ الخبر لم يتعين مفهومه ولم يعلم انه يطلق على اي معنى من تلك المعاني الحاصل
عند العقل ولما كان الصدق والكذب عن الاعراض الذاتية للخبر فهما يعينان معناه
ويخصانه عن الالتباس وهما لا يحتاجان الى التعريف لوضوحهما عند العقل غاية ما في
الباب ان معرفتهما موقوفة على معرفة ماهية الخبر ولكنهما ايضا حاصلة في العقل وح
لا يلزم الدور وانما لو احتاج الصدق والكذب الى البيان لفظ الخبر والحاصل
ان معنى له اعتباران الاول من حيث هو هو الثاني من حيث انه مدلول الخبر فمعرفة
الصدق والكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر من حيث هو ومعنى الخبر من حيث هو
مدلول لفظ الخبر يتوقف على معرفة الصدق والكذب فلا دور وهذا كما اذا تعقلنا
عن معان منها الحيوان واردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعاني فنقول ذلك
هو جنس الانسان فهذه الخاصة عينا معناه ولا يقال انه تعريف دوري من حيث
ان معرفة الانسان موقوفة عليه قوله واضاف التركيب الخبري الحملي و
الشرطي المتصل والمنفصل لها اعتباران احدهما بحسب ما صدق عليها وثانيهما بحسب
مفهوماتها فاذا اعتبروا القضايا التي صدقت عليها فلا شك انها تختلف بحسب
العوارض فان قولنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار لا يخالف قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود الا بامر عارض يتعلق بالتركيب والا فلا تفاوت
في المعنى المعقول منها الذي هو الخبر بالحقيقة فيكون انواعا وذلك ظ وفي قوله لا
الشرطي تعليق احد الامرين بالآخر كلام لانه ان اراد بالتعليق نسبة احد الحكمين
الى الآخر فلا نم انه حقيقة الشرط وظ انه ليس كذلك وان اراد به اتصال احد الحكمين

بالآخر فسلم لكنه ليس بموجود في المتصلة والمنفصلة قوله حتى اردنا ان توقعه لكنا خالفنا
مقتضى ذلك الحكم اقول المخالفة انما لزمت لو اعتبر في الحكم عدم التوقيت وفرق ما بين
اعتبار عدم التوقيت وعدم اعتباره وهكذا قوله حتى لو اردنا ان نفيد بشرط لكن قد
خالفنا مقتضى ذلك الحكم قوله فحواهما واحد اقول النحوي ما يفهم من اللفظ على سبيل
القطع وليس كل وليس بعض فحويهما السلب الجزئي اما ليس بعض فظ واما ليس كل فلانه صيغة
السلب عن الكل والسلب عن الكل لا يخ اما ان يكون بالسلب الكلي او بالسلب الجزئي
واياما كان فالسلب الجزئي لازم مما يلزم ليس كل على القطع ليس الا السلب الجزئي
واما السلب الكلي فمحتمل وفيه نظر لانه ان اريد بالسلب عن الكل السلب عن كل
واحد فهو السلب عن المجموع والاثبات لكل واحد والجواب ان سلب كل واحد
يمكن ان تعقل على وجهين احدهما رفع المحمول عن كل واحد وبهذا الوجه يكون سلبا كليا
وثانيهما رفع اثبات كل واحد بمعنى ان اثبات المحمول لكل واحد مرفوع لا ان الاثبات
عن كل واحد مرفوع وفرق ما بينهما ظاهر فالمراد بالسلب عن الكل ههنا هو هذا الوجه
ورفع اثبات كل واحد اما برفع الاثبات عن كل واحد وهو السلب الكلي او برفع
الاثبات عن البعض وهو السلب الجزئي فقد تبين الحصر قوله قد ذكرنا ان
معاني الاصلية اقول المحكوم عليه في القضية الحملية اما الطبيعة من حيث هي او طبيعة
مع لاحق والاولى المهملة كقولنا الانسان نوع فان الالف واللام هي للطبيعة
لا للعموم والا لكان معناه كل ما صدق عليه الانسان نوع ومعلوم انه كاذب وكقولنا
الانسان هو الضحاك فان معناه انحصار الضحاك في الانسان فلو كان الالف واللام
للعموم لكان منحصرا في كل واحد من الناس لكن انحصار الحكم في شيء يقتضي عدم ثبوته لغيره
فالضحاك يكون ثابتا لكل واحد غير ثابت هف تناقض والثانية اما ان يكون
اللاحق بقيد الشخصية وهي المخصوصة او تعميم الحكم وتخصيصه وهي المحصورة الكلية والجزئية
وانت تعلم ان هذا تقسيم منتشر لعدم انحصار اللاحق فيما ذكر وايضا عد قولنا
الانسان نوع وعلم وقولنا الانسان هو الضحاك من المهملات منافي لقول الشيخ في
الموضعين احدهما ان المهملة في قوة الجزئية والآخر ان المهملة انما يذكر فيها طبيعة يصلح
ان يؤخذ كلية وجزئية وقد صرح في الشفاء بان الحكم بالكلية والنوعية انما هو على

المهية من حيث هي معنى عام وهي من هذه الحيثية كثير واحد معين وذكر الامام ان اللفظ الدال
على المهية لا يفيد العموم اذ لو افاده لكان اما بالمطابقة او التضمن فيكون المطابقة العموم
نفس مهية الانسان او جزئيها او بالالتزام فيكون العموم لازما لها فاستحال ان يكون
الشخص الواحد انسانا ولا يفيد ايضا الخصوص بالمطابقة او التضمن لكنه يدل عليه بالالتزام
فان الحكم لا يثبت في المهية الا اذا ثبت في فرد من افرادها اذ لم يثبت لشيء من
افرادها لم يكن ثابتا لها فيكون الثبوت للمهية ثبوتا لبعض افرادها وكذا الثبوت لبعض
افرادها ثبوت للمهية فلا جرم جعل اللفظ الدال على الثبوت للمهية في قوة ما يدل على
الثبوت لبعض الافراد قال الشارح انه كان يحكم بان دلالة الالتزام مهجورة
في العلوم مطلقا فكانه تشبيه في هذا الموضع وانما يرد عليه لو كان معنى الهجر عدم
الدلالة وليس كذلك قوله والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم
لازمة السلب ما يحكم فيها بلزوم سلب التالي للمقدم وهي موجبة من عين المقدم
ونقيض التالي اما كلية او جزئية فيكون تحقيقها على قياس ما في الموجبة الكلية او الجزئية
وسالبة اللزوم هي ما يسلب فيها لزوم التالي للمقدم وهي السالبة اللزومية
وانما سمي لازمة السلب سالبة حيث قال السالبة اعني لازمة السلب لان سالبة
اللزوم ولازمة السلب متصلتان لزوميتان في الكم والمقدم مختلفتان في الكيف
متناقضتان في التالي فيكونان متلازمتين على ما نقل من الشيخ فاطلق على لازمة السلب
اسم السالبة اطلاق لاسم الملزوم او اللازم او اللزوم وقصد الشارح الى الفرق
بين سالبة اللزوم ولازمة السلب بحسب المفهوم قوله لما كانت الدلالة
اولا على الامور الثبوتية اعلم ان لا يعلم ولا يذكر الا مضافا الى الايجاب لان السلب
ليس هو الرفع المطلق بل رفع الايجاب فتصوره وذكره بعد تصور الايجاب
وذكره فمن اريد ان يذكر السلب فلا بد ان يذكر الالفاظ الدالة على المعاني
الثبوتية اولا فان كانت تلك المعاني مركبة كالاقوال يضاف اليها اداة السلب
فاللفظ الدال على المعنى الثبوتي اصل لانه الاول في الدلالة ثم اذا قرن حرف السلب
يعدل به من الاصل الى السلب فيكون اللايصية ملاحظة ولا لعدوله عن الاصل ويكون
القضية التي محمولها هو معدولية نسبة لها الى المعدول وربما يسمى معدولة تسمية الكل

باسم الجزء والحاصل ان ذكر السلب لما كان بعد ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولا لفظ
دال على الثبوت ثم اذا اريد السلب يقرن حرف السلب فعند اقتران حرف
السلب باللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعني الثبوت وهو
المعدول ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات وهي التي هي اعدام الملكات
عما من شانه الملكات ومنها الاعدام الغير المقابلة لها كالانسان واللاحيوان و
الاعدام المقابلة للملكات على قسمين منها ما وضع بازائها اسماء مختصة كالسكون
والعمى ومنها ما لم يوضع بازائها اسم فحصل الحاجة الى استعمالها ايضا فيدخل حرف
السلب على الملكات حتى يدل على عدم الملكة فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة
اعدام الملكات حتى ان غير البصير هو الذي غير من شانه البصر وآخرون اجروها على
معلوماتها المطلقة حتى يصدق غير البصير على الجمادات ايضا وصار هذا الشارح موضع
بحث في العلم فيقول الشيخ ونفي بغير البصير الاعمى اشارة الى المذهب الاول وقوله
او معنى اعم منه اشارة الى المذهب الثاني قوله وجب ان يعلم ان حق كل قضية
اقول لما بين ان حرف السلب مهما كان جزءا من المحمول كانت القضية معدولة والا
فمحصلة وجب بيان ما يعرف به الفرق بين ما يكون حرف السلب جزءا من المحمول
وبين ما لا يكون فنقول هيئة الحملية مركبة من ثلثة اجزاء معنى الموضوع ومعنى المحمول ومعنى
الاجتماع بينهما واذا طلب موازاة الالفاظ للمعاني فلا بد من لفظ ثالث يدل على
معنى الاجتماع وهو الرابطة وهذا الكلام بل كلام التوم في هذا الموضع يشعر بان
مفهوم الرابطة هو النسبة بين معنى الموضوع وبين معنى المحمول لكن التحقيق يقتضي ان مفهومها
هو وقوع النسبة الذي هو الايجاب اولا وقوعها الذي هو السلب واما قلنا ان الكلام
ههنا يشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب لان الاجتماع
بين المعنيين يحصل باعتبار النسبة فقط واما وقوعها اولا وقوعها فهو امر زائد على معنى
الاجتماع ولما كان بين الفعل وفاعله ارتباط معنوي لم يحتج الارتباط بينهما الى رابطة
وهذا من معنى الفعل كما مر فان النسبة الى الموضوع جزء مفهومه فلا يحتاج قولنا قام زيد
الى رابطة بخلاف زيد قائم لان زيد ههنا ليس فاعلا بل فاعله هو الضمير المستكن و
الجملة محمولة عليه فان قلت لم لا يجوز ان يربط الضمير الجملة بزيد فنقول لان الرابطة

اداة والفاعل اسم ومن المحال ان يكون لفظ واحد اسما واداة وكذلك الاسماء المشتقة
اذا وقعت موقع الافعال ارتبطت بنوا عليها ارتباطا من جهة المعنى كقولك اقائم زيد
فانه مثل قولنا اليقوم زيد بخلاف قولك زيد قائم فانه يحتاج الى الرابطة لامتناع ان
يكون زيد فاعل قائم واعترض الامام ههنا بوجهين من الاعتراض احدهما ان الشيخ
ذكر في الحكمة المشرقية ان القضية اما ان يكون ثنائية اذا لم يذكر فيها الرابطة اما
اسمية فلان محمولها كلمة او اسم مشتق اشتقاق يتضمن النسبة المذكورة او
اخصار او هذا تصريح بان الاسماء المشتقة يتضمن الدلالة على النسبة ولا يحتاج الى
الرابطة فقوله مثلك وحقه ان يقال زيد هو كاتب ينافي ذلك وقد اشار الشارح
الى التوفيق بين الكلام بان استغناء الكلمات والاسماء المشتقة عن الرابطة انما
هو بالقياس الى فاعلها والموضوع ههنا ليس بفاعل وثانيهما ان الكاتب من الاسماء
المشتقة وهي مرتبطة لذاتها بموضوعاتها لكنها دالة على معان ثابتة لموضوعات
غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دلالته على الكتابة فقط بل وعلى ثبوت الكتابة
لشيء ما وهو النسبة الحاصلة بين الكتابة وموضوعها فلما كانت النسبة داخلة في
مفهوم المشتقات لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على النسبة كما في الافعال
من غير فرق قال الشارح هذا سهو لان ارتباط الفعل والمشتق لذاته انما هو بالفاعل
والمقدم عليهما ليس بفاعل وفيه نظر لانا لا نستفيد من زيد قائم الا الحكم بقيام زيد
كما نستفيد من قام زيد كذلك ايضا في التركيبين المحكوم عليه وهو زيد والمحكوم
به وهو القيام واما ان المحكوم به في التركيب هو مجموع الفعل والفاعل فذلك امر لا يعلم
للمعنى به فان النحاة لما حاولوا صيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على
الفاعل عن التسوس والاضطراب اوجبوا اضمار فاعل في الفعل من حيث التاخر
عن الفعل اذا صرح به وهو كلام لا تحقيق له لان العرب الذين لا وقوف لهم على
علم النحو وتقدير الاضمار يستفيدون من التركيبين المعنى المراد فلولا ان ذلك
التركيب لم يحتج الى اضمار لما كان كذلك على ان الكوفيين لا يصرون الفاعل بل
يجوزون التقدم على الفعل بل يسلمون كون اسناد الفعل المتاخر ليس الا الى الضمير الى
معناه ومعناه ليس الا زيد الذي تقدمه وقد سلم ان الفعل يرتبط لذاته فلا يحتاج

الى الرابطة قوله واما يلزم المنطقي ان يعرف ان حرف السلب اذا تاخر اول
ان قاعدة العربية ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة ترتبط بالموضوع
ويكون القضية موجبة واذا تقدم على الرابطة كانت سالبة وربما يوجد في بعض
اللغات كالفارسية ان حرف السلب يتقدم الرابطة ويكون مع ذلك القضية
موجبة كقولهم زيد نا بينا ست فلما كان ناظر اهل المنطق اذا نظر في اللغات
واللغة العربية اولا لان تركيب المنطق وتعليمه منها قال الشيخ اولا ان حرف
السلب اذا تاخر عن الرابطة كانت القضية موجبة تقدمت الرابطة او تاخرت
وهذا كلام في غاية اللطف واعترض الامام على الفرق المعنوي اولا بالقدح في ان
الايجاب المعدول يستدعي وجود الموضوع وثانيا بالقدح في ان السلب المحصل لا
يستدعيه اما الاول فهو ان المعقول من كون الشيء وصفا لغيره ثبوته لغيره وثبوته للغير
فرع على ثبوته في نفسه فما لا ثبوت له في ذاته يستحيل ان يكون ثابتا لغيره ومحمول المعدول
امر عدمي فيمتنع ان يكون موجبة فضلا عن ان يكون مستدعية لوجود الموضوع وجوابه
انه ان عني بالثبوت للغير وجوده له فلا نم انه معنى الايجاب وان عني به صدقه عليه
فلا نم ان صدق الشيء على الغير فرع على ثبوته في نفسه ضرورة ان الاعدام صادقة
على الموجودات كما ان الموجودات صادقة عليها واما الثاني فهو ان موضوع
السلب لو كان معدوما لم يكن معدوما مطلقا لانه ليس بمقهور ولا محكوم عليه
فلا بد ان يكون له تخصيص واذ ليس ذلك التخصيص في الخارج فيكون في العقل فيجب ان
يكون موضوع السلب موجودا في الجملة وجوابه ان الكلام في الوجوب التفصيلي
والسلب لا يستدعي وجوده كما كانت هذه الاعتراضات منوعا على مقدمات الفرق
حتى لم يكن بد من ايرادها والتنصي عنها بل معارضات مبنية على مقدمات واهية
اعرض الشارح عن ذكرها خوفا عن الاطناب قوله والفاضل الشارح زعم
ان تالي المثال الاول اقول زعم ان تالي الاول يجب ان يكون منفصلة مانعة من الشيء
ولازم نقيضه لان بين الشيء ولازم نقيضه منع الخلو دون منع الجمع اما منع الخلو فانه
لو ارتفع الشيء مع لازم نقيضه لارتفع النقيضان وهو محال واما انتفاء منع الجمع فلجواز
ان يكون لازم النقيض اعم منه فيجتمع مع الشيء لكن اللزوم في المثال هو لزوم وجود

النهار

النهار طلوع الشمس فالانفصال المانع للخلو لا يكون الا بين لا طلوع الشمس ووجود النهار لا
نقيضه اعني طلوع الشمس لكن الشيخ اورد الانفصال بين الشيء الذي هو طلوع الشمس و
ملزوم نقيضه الذي هو عدم النهار فاذا هو سهو او اورده نظرا الى خصوص المادة
لان طرفي المقدم لما كانا متساويين كانا كل منهما لازما وملزوما فيكون الانفصال المعتبر
انفصال الشيء ولازم نقيضه وهذا في غاية الفساد اما اولا فلانه اراد على المثال
وارباب الفن قد نهوا عنه واما ثانيا فلان غاية ما في ذلك ان المنفصلة المانعة
الخلو من الشيء ولازم نقيضه صادقة ولا يلزم منه ان لا يصدق منفصلة اخرى اصلا
واما ثالثا فلان الشيخ لم يذكر قاعدة كلية بل ذكر مثالا واحدا ومنع الخلو فيه مختص
بخصوص المادة والشارح ترك هذا كله واما في معارضته وهي ان التالي يجب ان يكون
منفصلة مركبة من الشيء وملزوم نقيضه لان بين نقيضه الشيء وملزوم نقيضه منع الجمع
دون منع الخلو اما منع الجمع فلانه لولاه لاجتمع النقيضان واما عدم منع الخلو
فلجواز ان يكون الملزوم اخص لكن اللزوم في المثال لزوم وجود النهار لطلوع
الشمس فالانفصال المانع عن الجمع انما هو بين طلوع الشمس ووجود النهار الذي هو
لازم لنقيضه فاذا هو سهو او نظر الى خصوص المادة قوله واما من حيث المعنى
فالحقيقة لا بد ان يتألف من موجبة وسالبة لان تركيبها اما في القضية ونقيضها او مع
واياما كان يكون تركيبها من موجبة وسالبة اما اذا كان من النقيضين فظ واما
اذا كان في قضية ومساوي نقيضها فلان القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة
فادتها لا يكون موجبة لان الموجبة اخص من السالبة اذ الايجاب يستدعي وجود
الموضوع دون السلب فيتعين ان يكون سالبة وان كانت سالبة فنقيضها موجبة
ومساويها لا يكون سالبة لانها اعم من الموجبة فيتعين ان يكون المساوي موجبة
واما مانعة الجمع فلا يمكن ان يتألف من الموجبة والسالبة لان السالبة اما نقيض الموجبة
او مساو لنقيضه فلو تركب منهما كانت حقيقية ويمكن ان يتركب من موجبتين لانها
اما ان يتركب من الشيء والاخص من نقيضه ونقيض الموجبة سالبة والموجبة
اخص منها ولا يمكن ان يتألف من السالبة لان نقيض السالبة موجبة والسالبة ليست
اخص منها بل اعم والى هذا اشار بقوله لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة

ومن حيث الجواز ان يكون السالبة اخص من نقيض الموجبة فاذا تركب
منها منفصلة كانت مانعة الجمع دون الخلو وذلك لكونها منفصلة الجزئية
من الموجبة الكلية والسالبة الكلية والى ان يكون السالبة اعم من
نقيض الموجبة فهناك منع الخلو دون الجمع فلا يلزم انقلاب
الكلام في الكلية كما في المركب من الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية
التي اعم من نقيضها فهناك منع الخلو دون الجمع وحمل كلام الشارح على المعنى
مانعة الجمع او مانعة الخلو حقيقية وحمل كلام الشارح على المعنى
الاعم كما سيأتي غير مناسب لانه لم يذكر ههنا ذلك
المعنى بل الظاهر ان المراد المعنى الاخص والتركيب من
السالبة والموجبة جائز فيهما كما ذكرناه

اى تركيب مانعة الجمع بحيث يكون من الشئ ولازم نقيضه ونقيض السالبة موجبة
والسالبة لا يستلزم الموجبة ومانعة الخلو لا يمكن ان يتالف من الموجبة و
السالبة لما مر فى مانعة الجمع ويمكن ان يتالف من سالبتين لان تركيبها من النقيضين
والاعم من نقيضها ونقيض السالبة موجبة والسالبة اعم منها اولان تركيبها من
النقيضين ولازم نقيضها والسالبة يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان يتالف
من موجبتين لانها تشتمل على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة وذلك لان تركيب
الحقيقية من القضية ونقيضها وتركيب مانعة الخلو من القضية والاعم من نقيضها و
الاعم تشتمل على النقيض وزيادة فلا يكون تركيبها من موجبتين لان نقيض الموجبة
سالبة والموجبة لا تشتمل على السالبة وزيادة اى لا يكون اعم من السالبة هذا اذا اعتبر
مانعة الجمع والخلو بالتفسير الاخص اما اذا اعتبر بالتفسير الاعم كما سوف الشرح فيمكن تركيبها
مما يتركب عنه الحقيقة وعن التتم الآخر وسوفه واعلم ان هذه الاحكام كلها انما تتم
اذا كان ظرفا الشرطية مشتركين فى الموضوع واذ فى التامل يمكنه قوله قد يراد
فى الحمليات لفظة انما اقول لفظة انما يفيدان المحمول اما مساو للموضوع او خاص
فهو دال على نفى العموم اى على ان المحمول ليس اعم من الموضوع واذا دخلها حرف السلب
سلب دلالتها على نفى العموم عن المحمول واذا سلب نفى العموم ثبت العموم وهناك نظر
لان لفظة انما فى قولنا انما الانسان حيوان على ما يقتضيه قواعد العربية لا يفيد الا حصر
الانسان وهو المسند اليه فى الحيوان الذى هو المسند حتى يجوز ان يكون غير الانسان
حيوانا لا حصر المسند فى المسند اليه ليمتنع ان يكون غير الانسان حيوانا فهى لا تدل على
مساواة الحيوان للانسان ولا على كونه اخص منه وعلى هذا ليس انما لا تدل على العموم
بل لما كان معنى الحصر ايجابا وهو فى المثال المذكور ان الانسان حيوان وسلبها
وهو ليس الانسان غير الحيوان فليس انما اما رفع لذلك الايجاب او رفع لهذا السلب
واذا قلت ليس الانسان الا الناطق يفهم حصر الانسان فى الناطق اما بحسب المعنى
حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق وهذا مستقيم على قاعدة العرب والعجب ان
انما عندهم منزل منزلة ما والا وهما لا يدلان الا على حصر المسند اليه فى المسند
وانما يدل على حصر المسند فى المسند اليه وعبر الشارح بقوله واما المساواة فى الدلالة

المساواة

المساواة فى الصدق حتى يصدق كل انسان ناطق وهو شرح ليس مطابق المتن فان المساواة
ليس بفهم من ليس ولا مما ذكره فى المتن واذا قلت لا يكون النهار موجودا او يكون
الشمس طالعة امكن استعمال كلمة او فى معنيين احدهما معنى الى ان وح معنى القضية لا
يكون النهار موجودا الى ان يكون الشمس طالعة ويرجع معناه الى قولنا لا يكون النهار
موجودا الا اذا كانت الشمس طالعة فيفيد حصرا فى الجزئى ويكون محصورة كلية ولا
محصلها كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وثانيهما معنى او العاطفة وح يكون
منفصلة حقيقية لان عدم النهار وطلوع الشمس لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما ولا شك
فى انه اقرب واذا قلت لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهذا التركيب
يفيد منع الجمع بين الفرد وزوج المربع فيكون نقيضها منع الخلو فانه لو ارتفعا لاجتمع
عينا ما وكان بينهما منع الجمع هف ولما كان احد جزئيها اى المنفصلة المانعة الخلو
مصدرا فى العبارة يدل التركيب بمزلتها دون المنفصلة المانعة الجمع قوله
وليس بعيد عن الصواب اقول اعلم ان كل قضية حملية تشتمل على عقدين عقد الوضع
واتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى وعقد الحمل وهو اتصافه بوصف
المحمول وعقد الوضع تركيب تقييدى فان الوصف العنوانى ليس معتبرا فى القضية على
سبيل حمله على ذات الموضوع بل على سبيل انه موضوع معه بخلاف عقد الحمل فانه تركيب
خبرى الا ان عقد الوضع شبيه بعقد الحمل فان فى التركيب التقييدى اشارة الى التركيب
الخبرى فانك اذا قلت الحيوان الناطق فكانك قلت الحيوان الذى هو الناطق فلهذا يصير
فى الافتراض عقد حمل فكما اعتبر المادة فى عقد الحمل كذلك اعتبرت فى عقد الوضع
على هذا حمل كلام الشيخ فانه جعل ما يشبه منسوبا الى الموضوع والثانى ليس الى الموضوع
ثم ليست كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية بل كيفية النسبة الايجابية
بالوجوب والامتناع والامكان فهى لا يعتبر بواسطة القضية ايجاب وسلبها فان
نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب سواء اوجب الحيوان او سلب عنه هذا على النسخة
الاولى واما على النسخة الثانية فالمادة كيفية النسبة مطلقا سواء كانت ايجابية او
سلبية حتى يكون نسبة الحيوان الى الانسان ان كانت بالايجاب فهى فى مادة
الوجوب وان كان بالسلب فهى فى مادة الامتناع فالحاصل ان المادة هى كيفية

النسبة في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع ثم ان العقل بما يعتبر كيفية النسبة اما
بحسب نفس او اعم منها او اخص او مباين ويعبر عنها بعبارة هي الجهة فالمادة بحسب نفس
الامر والجهة بحسب اعتبار المعتبر فربما طابقتها وربما لم يطابقتها قال الامام انما حاول
المنطقيون التمييز بين المادة والجهة لان الغرض من معرفة القضايا هو تركيب الاقيسة
لاستخراج النتائج وهي لا يحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة بحسب نفس
الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل فلهذا احتاجوا الى الفرق بين المادة و
الجهة وهذا كلام جيد قوله الاطلاق في القضية اقول القضية ان ذكرت فيها
الجهة فهي موجهة والا فمطلقة فالموجهة تقابل الاطلاق تقابل العدم والملكة لكن ربما
يعد المطلقة في الموجهات كما يعد السالبة في الحمليات فكما سميت السالبة حملية
وان لم يكن فيها حمل بالمجاز لاستعداد الحمل كذلك المطلقة وان لم يذكر فيها جهة عدت
في الموجهات مجازا لاستعدادها لذكر الجهة فيها فان قلت اذا كانت المطلقة و
الموجهة متقابلتان فكيف يكون المطلقة اعم منها فنقول العموم بحسب الوجود والتقابل
بحسب الصدق فمتى تحقق الموجهة تحقق المطلقة وما صدق عليه المطلقة لم يصدق
عليها الموجهة ثم ان المطلقة تدل على ثبوت النسبة بالفعل وهو الحكم بخلاف المركبة فانها
لا تدل على وقوع النسبة فيها لجواز ان يتي بالقوة دائما فلا حكم فيها بالفعل فلا تناول
المطلقة فكما انها مغايرة للممكنة بحسب المفهوم والاعتبار وهو ان الجهة لم يذكر
فيها وذكرت في الممكنة مغايرة بحسب الاعتبار اورد الامكان في القسم الاول
حيث قال او على سبيل الامكان لان الاقسام الاربعة كلها مطابقة للمطلقة
بحسب الاعتبار لما قصد بيان عموم المطلقة في الموجهات في القسم الثاني لم يذكر
الممكنة فيه بل اقتصر على القضايا الفعلية وهي الدائمة والضرورية واللادائمة و
اللاضرورية وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين الاول عرف الشيخ
المطلقة بانها التي يتي فيها حكم من غير بيان ضرورية او دوامه او غير ذلك
من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان وهو يدل على ان القضية اذا اطلقت
يكون اعم من المقيدة فاجاب بان قيد الامكان ينافي الاطلاق في الدلالة فلا
يتناوله الاطلاق وانما ذكره الشيخ ثم ههنا على المطابقة ههنا لا على العموم الثاني

ان الشيخ

ان الشيخ قسم القضية الى قسمين واعتبر في القسم الاول عدم الضرورة ولم يعتبر
في القسم الثاني الا احد الامور الثلثة فحذف الامر الرابع وهو الامكان و
لا شك انه يخل بالحصر وجوابه ان القسم هو القضية التي يتي فيها حكم وح لا اخلال بالحصر
وانما اعتبر الامكان في القسم الاول ليتميز المقابل منه ومن الاطلاق ولم يعتبر في
القسم الثاني ليتبين عموم المطلقة فان قلت اذا لم يكن في الممكنة حكم بالفعل لم يكن قضية
لانها لا تحقق بدون تحقق الحكم فنقول ليست قضية بالفعل بل بالقوة فان قلت ما ليس
حكم في الممكنة بسبب الضرورة عن الجانب المخالف لو سلب الامتناع عن الجانب
الموافق فنقول فذلك حكم على النسبة المتصورة بين طرفيها ادعى تقضيها وموجبة الجهة كما
قالوا انها في القضية المعقولة حكم العقل على النسبة بالكيفية لا حكم على نسبة المحمول
الى الموضوع وهو معدوم قوله وانما فسر الضرورة بالدوام حيث قال ولنا
نعني بها ان الانسان لم يزل ولا يزال انسانا فانه يدل على ان الضرورة المطلقة ما
يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال وهو مفهوم اللاذاتي وحيث قال بل نعني به انه دائم
موجود الذات انسانا فهو حيوان ناطق فانه مفهوم الدوام الذاتي وهو تفسير
بالاعم لما مر من ان الدوام اعم من الضرورة فهو رسم ناقص او بناء على تساويهما
في نفس الامر واعتبار الضرورات في الايجاب والسلب واحد الا في شرط المحمول
فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح للزوم التناقض بل انما يصح اذا
قلت زيد ليس بكاتب ما دام ليس بكاتب وح تصور السلب جزء من المحمول
اذ لا معنى لذلك الا ان زيدا ليس بكاتب لامكان عدم الكتابة ثابتا له فيكون
موجبة معدولة او سالبة المحمول والضرورة المشروطة بالوصف ان لم تقيد بالضرورة
الذاتية احتمل ان يكون ضرورة ذاتية وان لا يكون فان يكون ضرورة ذاتية دخلت
في الضرورة بحسب الذات فلا فائدة في افرادها قسما آخر مغايرا للضرورة الذاتية
وان قيدت باللاضرورة الذاتية لم يتناول الضرورة واختصت قسما آخر ثانيا
وهذا الكلام من الشارح كانه سؤال على قول الشيخ فانه اخذ المشروطة ضرورة
واعتبر فيها شرط وصف الموضوع اعم من ان يكون ضرورة ذاتية او لا يكون
وح يدخل الاقسام والجواب ان هذا التقسيم اعتباري والتغاير بين المفهومات

عبارة الشيخ على تقسيم
دل ههنا على تقسيم اخر انتهى

كان في الاطلاق الوارد على سائر الاقسام فان المشروطة بالذات تتناول المطلقة
بحسب الوقت تتناول الضرورة بالذات والمطلقة وبشرط المحمول تتناول كل جميع
الاقسام فقوله فلا فائدة في افرادها قسما آخر بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا
سواء كانت متباينة او متداخلة وتعرف احكامها والضرورة بشرط المحمول
متأخرة عن الوجود وباقي الضروريات متقدمة على الوجود فان المحمول لم يوجد
للموضوع ما لم يصر ضروريا له والضرورة الذاتية سابقة على وجود المحمول وكذا الضرورة
الوقتية قوله يعني الاقسام اضاف المطلق الغير الضروري وهو منافية حكم من غير
ضرورة الذاتية الاقسام الاربعة من الضرورة والدوام من غير ضرورة اما
الاقسام الاربعة في المشروطة بالوصف على وجه لا يشمل الضروري الذاتي بعد
نفي الضرورة الذاتية على ما لخصه من قبل وبشرط المحمول وبشرط وقت المعين وغيره
والقيد الذي اورده في المشروطة بالوصف لا بد ان يورد في سائر الاقسام فانها
ايضا تتناول الضرورة الذاتية وكلام الشيخ الا ان الضرورات المشروطة
الاربع اضاف المطلق اذا قيدت باللاضرورة الذاتية ولظهور هذا القيد لم
يصرح به ولما كانت هذه الضرورات شاملة للدوام المطلق فانها لو كانت
شاملة له وهو شامل للضروري الذاتي كانت شاملة للضروري الذاتي وقد فرضناها
غير ضرورة ذاتية هف كان المطلق الغير الضروري اما ضرورة عن غير دوام
او دوام من غير ضرورة وانت خبير بانه لا يلزم من عدم شمول الضرورات
الدوام خلوها من الدوام وهذا المطلق اخص من المطلق العام بسبب الضروري
الذاتي فان المطلق العام يتناوله دون هذا المطلق فقد بان بهذا ان المطلق
مقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم والخصوص ومنشاء هذا الاشتراك ما ورد
في التعليم الاول واختلاف تفاسير مفسريه وهو اوضح ثم ذكر ان المطلقة ربما خص
بالقضية التي فيها ضرورة بشرط غير الذات وهو معنى آخر فالمطلقة يطلق على
معان الاول المطلقة العامة التي تعم المعظميات الثاني المطلقة اللاضرورية التي
تتناول الضرورات الاربع والدائمة اللاضرورية الثالث المطلقة الدائمة وهي
تتناول الضرورات الاربع دون الدائمة قوله المجهور من المطلقتين اعلم ان

الضرورة

الضرورة والدوام ان اعتبر بحسب مفهومهما فلا شك ان الدوام اعم من الضرورة لان
مفهوم الدوام شمول الاوقات ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى كان
المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع يثبت في جميع الاوقات وجود الموضوع
قطعا من غير عكس وان اعتبر بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب
بالذات او الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالذات او بالغير فان اريد الوجوب
بالذات فمن البين ان الدوام اعم منه لان بعض الممكنات دائمة الوجود وح ان
يكون الممكن واجب الوجود بالذات وان اريد بالضرورة الوجود مطلقا فهي والدوام
متساويان سواء كان في الجزئيات او في الكليات لان الشيء ما لم يجب لم يوجد
فمتى وجد دائما وجب دائما بل الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذا الوجوب فقد
بان ان فرق الشارح بين الكليات والجزئيات ليس بجيد فان فرق الشيخ بناء على
المفهوم لان الفن لا يبحث عن المادة قوله ومن ظن ظنوا ان كل حكم كلي ضروري
ذاتي فيكون دائما وسوبط لان المحمولات ما يثبت لكل واحد من افراد الموضوع
لا دائما في بعض الاوقات كان كل كوكب له شروق وغروب لا دائما بل في
وقت معين وكل انسان متنفس لا دائما بل في وقت قوله في حالة جمعا اي
الامكان الخاص حاصل في طرفي الامكان العام وكلام الشيخ هو ان الامكان العام
حاصل في طرفي الامكان الخاص وكلاهما حسن قوله فالامكان نفسه ليس هو
نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه لا خارج انه متى صدق الامكان صدق سلب
الامتناع والممتنع اما ممتنع ان يكون واما ممتنع ان لا يكون وليس بين الشيئين امر
مشترك يكون نفسهما او جزءهما لاشتراك بين الوجود والعدم في امر ذاتي فان كان
ولا بد ان يكون المشترك منهما امرا عارضا لهما والممكن هو الذي ليس بممتنع اما ليس
بممتنع ان يكون في مقابله ممتنع ان يكون واما ليس بممتنع ان لا يكون في مقابله ممتنع ان
يكون فلا يكون الممكن نفس الشيئين او داخلا فيهما بل خارجا عنهما لازما فيكون الامكان
ما يلازم سلب الامتناع لا سلب الامتناع لانه مشترك بين الشيئين والمشترك عنهما خارج
عنهما لازم واليه الاشارة بقوله فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة اي
لما كان الامكان مقابلا لكل واحد من الضروري وامكان الضروري يكون مشتركا

ليس في الشرح من هذا الاستدلال عين ولا اثر والظاهر انه فرع بغاية ما على ما ذكره من ان الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع يعني ان الطرف الموافق يكون مغاير السلب الضرورة عن الطرف المخالف بالضرورة منه

بين سلبي الضرورتين والمشترك بينهما ليس بسهما بل لازم لهما وهذا الكلام مطورد فيه
من وجهين الاول وجب ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما في امر ذاتي لكن لا يلزم منه
ان لا يكون بين امتناع الوجود وامتناع العدم او بين امكان الوجود وامكان
العدم اشتراك في امر ذاتي فان مطلق الامتناع والامكان ذاتي للقسمين ولئن سلمنا
انه لا ذاتي بينهما لكن من اين يلزم ان لا يكون الامكان نفس سلب الضرورة فان
من الجائز ان يكون سلب الامتناع خارجا عن القسمين والامكان نفسه ولا يمكن
ان يقال سبب الامتناع لا بد ان يكون داخلا في القسمين لانه تصريح باشتراك
القسمين في امر ذاتي وكان قد نفاه الثاني ان هذا الكلام ينافي ما ذكره من ان
الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع قال الامام قول الشيخ يعني به ما يلازم
سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس عين هذا السلب لان الشيء
لا يلازم نفسه ومن الظاهر انه ليس المراد ان الامكان سلب آخر يلازم هذا السلب
بل المراد ان الامكان امر ثبوتي يلزم ذلك السلب لكن الحق يأباه لصحة حمل الامكان
على المعدومات وما يصح حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا والا لكان ما ليس بثابت
ثابت وكان هذا الكلام من الامام تنبيه على وجه عدول الشيخ عن سلب الضرورة
الى ما يلازمه وهو ذهابه الى ان الامكان امر ثبوتي فلهذا لم يجعله نفس السلب ثم ان سلمنا انه
ليس المراد سلبا آخر فالثبوتي ان اراد به الثابت في الخارج لم يلزم من عدم سلبه
ثبوته في الخارج وان اراد به ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلم لا يصح حمله على المعدوم
وهو ظ ثم اورد اعتراضا آخر وهو ان الامكان اما امكان الوجود او امكان العدم
وامكان الوجود ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو محمول على الممتنع والممكن بما يلازم
سلب ضرورة الوجود وهو محمول على الممتنع والممكن بما يلازم سلب ضرورة الوجود
ليس هو مطلق الامكان بل امكان الوجود فالواجب ان يفسر بما يلازم سلب ضرورة
احد الجانبين حتى يتناول الممتنع اجاب الشارح بوجهين الاول ان الامكان انما وضع
لما يلازم سلب الامتناع في جانب الوجود فان الغاية كلما اطلقوا الممتنع اراد والممتنع
ان يكون وغير الممتنع اراد واغير الممتنع ان يكون فمتى خطر بالهم سلب الامتناع
كان ذلك في صورة الوجود فكان الامكان عندهم موضوعا في الاصل لسلب الامتناع

في جانب

في جانب الوجود اعني سلب ضرورة العدم ثم لما بينه القوم ان هذا المفهوم محقق ايضا
في جانب العدم استعملوا فيه ايضا قال الشارح متعارف العامة على مقتضى وضعهم
الاصلي وجريانه في تعاريفه لا ينافي ذلك الثاني انا لا نم ان سلب ضرورة العدم
لا يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع والامتناع
كما يكون في جانب كذلك يكون في جانب السلب والامكان هو ما يلازم سلب
ضرورة العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر في جانب الوجود قابل امتناع ان
يكون وان اعتبر في جانب العدم قابل امتناع ان لا يكون قوله هذا معنى ثالث
الممكن بل كان موضوعا بازاء سلب الضرورة كان اجلى عن الضرورة يكون احق
بهذا الاسم واطلق اولا على سلب الضرورة الذاتية عن احد الجانبين ثم
على سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فهو اولى بالامكان ثم على سلب
الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية عن الطرفين فهو احق واخص لانه اقرب
الى اطلاق الوسط بين الايجاب والسلب اذ ليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في
طرف السلب ضرورة فهو جائز الايجاب وجائز السلب جوازا صرفا والضرورة
بشرط المحمول مقابلة لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب للضرورة
وهي الضرورة الا انهما متشاركة له في المادة لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب
بشرط المحمول او ضروري السلب بشرطه وانما لم يقل هو اخص من الوجهين لان الاعم
والاخص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان وانهما يدلان على معنى الحيوان
الا ان الاخص اقل تناولا للجزئيات من الاعم ضرورة ان جزئيات الاخص
بعض جزئيات الاعم والاعم اقل تناولا بحسب المفهوم من الاخص لان المفهوم الاعم
جزء مفهوم الاخص ويمكن حمل قوله ومختلفان بان احدهما اقل تناولا من الآخر عليهما
والاعم انما يطلق على الاخص بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم
الاعم فان صدق الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على
معنى الحيوان وهذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى الامكان الاخص لانه موضوع
بازائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تباينا لكان الامكان
مطلقا عليه كالوسمي واحد من السودان باسود فالاسود يقع عليه بمعنيين كما لا يقال

لا يخفى ان ضرورة العدم هو امتناع الوجود فقط
ع لا مطلق الامتناع ليتم الا ان يلاحظ المطلق
وامتناع العدم الا ان يلاحظ المطلق
المندرج تحت القسمين اللهما تكون نفسا
ظاهر اتى

ان وقوعه عليهما بحسب العموم والخصوص كذلك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين
بحسب العموم والخصوص والحاصل انما في اعتبارات النسبة بين مفهومات الامكان
ان جردنا النظر اليهما فلا شك ان بينهما عموما وخصوصا وان اعتبرنا لفظ الامكان
ومن شان حمل المواطاة صدق الاسم ايضا فهو لا يقع عليهما بالعموم والخصوص لان اسم
الاعم انما يصدق على الاخص لاشتماله على معناه وليس كذلك في الامكان فانه يقع على
المعاني المذكورة بالاشتراك بل يقع على الاخير وهو الممكن الاخص بجميع المعاني اي
معا وبالمعنى الاعم وبالمعنى الخاص بالاشتراك وفيه نظر لان وقوع اسم الاعم على الاخص
بالاشتراك لا ينافي وقوعه عليه بحسب العموم واذا اعتبرنا الامكان اخص فالاعتبارات
خمسة لا اربعة كما ذكر الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود بحسب الذات او ضروري
العدم بحسب الذات او لا ضرورتهما فالاول الواجب والثاني الممتنع والثالث
اما ان يشتمل على ضرورة ما او لا والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري
العدم وهذا القسم هو الذي تركه الشيخ وح لا يكون القسمة حاصرة فان قلت لا نم
ان القسم متروك في القسمة فان قوله وجود له ضرورة ما اعم من ان يكون له ضرورة
الوجود او ضرورة العدم وقال الامام الاقسام بحسب الامكان الخاص ثلثة الواجب
والممتنع والممكن هذا الممكن احد قسميه فان الممكن الخاص اما ان يشتمل على ضرورة او لا ضرورة
فيه اصلا وح ينحصر الاقسام في الاربعة اجاب الشارح بانه ان جاز خلو القسمين
ضروري الوجود وضروري العدم بحسب الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى
الواجب والممتنع بحسب الضروري مطلقا وح يكون القسمة ثلثة كما يقال اما ضروري
بحسب الذات او ضروري لا بحسب الذات او لا ضروري فان قلت هذا
التقدير وهو جميع القسمين في قوله موجود له ضرورة ما ممتنع لان الشيء الموجود يستحيل
ان يعم ضروري العدم فنقول المركب يحتمل وجهين احدهما ان قوله ضرورة ما حمله وقعت صفة
لموجود وعلى هذا يستحيل ان يتناول ضروري العدم وثانيهما ان ضرورة ما يرتفع موجود
يكون معناه وثابت له ضرورة ما ولا خفاء في ان الذي له ضرورة ما يتناول ضروري
الوجود وضروري العدم وكان الشارح قال ظ التركيب لا يحتمل ضروري العدم
ولو فرضناه بحيث يتناولهما فالمناسب تثليث القسمة فاللازم اما تثليثها او تخميسها

واما التربيع فلا وجه له [illegible] بان المعنى ان الذي زعم ان الممكن بالضرورة فيه اصلا
باعتبار ما يتعين الى الاستقبال لا اشتمال الاشياء في الماضي والحال على ضرورة وجودها
او عدمها بخلافها في الزمان المستقبل فان وجودها وعدمها بالمتبع معدوم لعدم حضور
واشترط بعضهم فيه ان يكون معدوما في الحال فانه لو كان موجودا في الحال لكان
ضروريا والممكن بالضرورة فيه اصلا ورد عليهم بانه لو كان معدوما في الحال
لكان ضروريا فلا يكون ممكنا ايضا فتعين الراد على الرواية الاولى ان الوجود
لا ينافي الامكان لان الوجود بالضرورة الذاتية او بالضرورة الغير الذاتية
او لا بالضرورة فان كان بالضرورة الذاتية وهو الوجوب لا ينافي الامكان
الاول وان كان بالضرورة الغير الذاتية لا ينافي الامكان الثاني وان كان لا بالضرورة
اصلا فهو لا ينافي الامكان الاستقبالي لان الوجود في الحال لا ينافي العدم في
الاستقبال لجواز ان يكون الشيء موجودا في الحال معدوما في الاستقبال وانما قال يدخل
تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الامكان الاول سلب ضرورة العدم
والشيء اذا كان ضروري الوجود فلا فائدة في ان يقال انه ليس بضروري العدم
واما دخل تحت الضرورة وهي انه اذا اطلق الممكن في العرف يفهم منه انه ليس بممتنع
واذا اطلق غير الممكن يفهم منه انه ممتنع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع والا
ضرورة العدم فهو موضوع السلب ضرورة العدم وما ليس بضروري العدم جاز
ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون مدخل الواجب تحت هذا الامكان ليس
الضرورة [illegible] واعلم ان الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورة
ان الاولى سلب مكيف بالضرورة والثانية سلب تلك الجهة وهو النقيض فسالبة
الضرورة ان سلبت ضرورة الايجابية فهو ملازمة للممكنة العامة السلبية لان
سلب الضرورة الايجابية نقيض ضرورة الايجابية ونقيض ضرورة الايجابية
الامكان العام السلبي وكذلك البواقي والسالبة الوجودية اللادائمة تلازم
موجبتها لاطلاق السلب والايجاب معا فيهما بخلاف اللاضرورية لان قيد اللاضرورة
فيها موجبة ممكنة عامة فجاز ان يبقى بالقوة دائما فلا يصدق موجبة لاضرورية لان
ايجابها ايجاب بالفعل بل قد يتم السالبة اللاضرورية وموجبتها دوام الطرفين

ع

فيأخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب والسالبة اللاضرورية دوام السلب
فلا يلزم من صدق احديهما صدق الاخرى لانه اذا صدقت الموجبة دائما لم يصدق
سالبتها اذ اي بالمحمل فلا يراد باقسام الطرفين الاقسام في المادة واحدة
لامتناع اجتماع دوام الايجاب ودوام السلب في مادة واحدة بل في زمان
فوائد اشارة الى تحقيق الموجبة الكلية في الهيات الممكنات الجهة الكيفية نسبة
المحمول الى الموضوع اراد ان تحقق الموضوع والمحمول حتى تحقق كيفية النسبة بينهما
فاذا قلنا كل ج لا يعني به كلية ج اي الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العموم
الكلي اي الكلي العقلي دائما فيذكر الكلي الطبيعي لانه يكون تارة موضوعا في بعض القضايا
كالمهملات واخرى جزء موضوع كما في المخصوصات والمحصورات وبيان ذلك
ان موضوع القضية اما الطبيعة من حيث هي او الطبيعة باعتبار الخصوص او الطبيعة
باعتبار العموم والاول موضوع المهملات والثاني موضوع المخصوصات والثالث
الكلي العقلي وموضوع المحصورات وفيه نظر اما اولا فلان كلية ج يمتنع ان يكون
كليا منطقيا لان الكلي المنطقي هو مفهوم الكلي من غير اشارة الى مادة من المواد واما
الكلي المتيقن ج فهو الكلي العقلي واما ثانيا فلان قوله وانما لم يذكر الكلي الطبيعي انما يصح
لو احتملت العبارة وليس كذلك فان المقصود تحقيق مفهوم الكلي وحمل الكلي على الكلي الطبيعي
مما لا يحتمله بيان احد والحق ما فهم الامام من ان المراد بالكلية الكلي المجموعي واما
مثاله على مغالطة فلان المراد بالفرق بين مجموع الجزئيات وكل واحد منها والكلي في
قوله الكل عشرة ليس مجموع الجزئيات بل مجموع الاجزاء وما ذهب اليه الفارابي
مخالف للعرف والتحقيق انه مخالف للعرف فلانه اذا اطلق الاسود في العرف
لا يفهم منه الا ما هو اسود بالفعل واما انه مخالف للتحقيق فلان النطفة يصح ان يكون
انسانا ولا يدخل في الحكم على الانسان وفيه مغالطة بحسب الاشتراك الاسم فانه لو اراد
به الامكان العام فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة
ولو اراد به الامكان الاستعدادي فهو ليس بوارد على الفارابي لان مراده الامكان
العام والحكم بالبارليس على الموصوفات ج الموجود في الخارج فقط او المعروضة
فقط بل على وجه يعمهما وهذا شرح لا يطابق المتن لانه احد الاتصافين ج بحيث

يعم العرض الذهني او الوجود الخارجي على ما يصرح به قوله ج موصوف ج في العرض الذهني
او الوجود الخارجي واما احد الافراد بحيث يتناول الموجودات المحققة والمقدرة
فذلك شيء آخر لا تعلق للمتن به وقوله مع حصره اي مع الايجاب الكلي اشارة الى ما سيأتي
من بطلان قول من زعم ان كل حكم كلي ضروري ونبه بقوله فان زدنا شيئا آخر فقد وجهنا
على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار لانه دال على ان الموجبة انما هي المطلقة
مع زيادة فالتقابل بينهما بحسب اعتبار اشتمالها على الزيادة والا فحيث وجد الموجبة
وجد المطلقة وفيما بين من المغايرة بين الضروري والدوام يعرض بان الدوام في
الكليات لا يفارق الضرورة فانه قال بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض
لا محالة وذلك زيادة تاكيد لعدم امكان كون الكلي الدائم غير ضروري ولا سيما
بلفظة بل فانها للاضراب عن الاول نحو بل له ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له
ج فانه يقال له ب لا ما دام موجودا والذات لما حق الضرورية والمطلقة الذاتيين
شرع في بيان الوجودية اللادائمة والتي يحكم فيها بب لا دائما ولها اصناف فالقضية
التي يحكم فيها بب في وقت معين لا دائما مطلقة وقتية لا دائمة والتي يحكم فيها
ب في وقت غير معين لا دائما مطلقة منتشرة لا دائمة والتي يحكم فيها بب دائما ج
لا دائما وصفية لا دائمة مشتركة بين العرفية الخاصة والمشروطة التي قصده
الشيخ لم يفرق بينهما وكل واحدة من هذه الاصناف يشمل الضرورة واللاضرورة و
قول الشارح الى ما يكون الحكم فيه دائما غير مطابق للمتن لاشتراكه بين الدوام والضرورة
اللهم الا ان يعتبر اقل ما في الباب فان قلت قد سبق ان الوجودية اللادائمة
تتناول الضروريات الاربع التي منها الضرورة بشرط المحمول فلم لم يعدها من
اقسامها هنا اجاب بانه انما لم يذكر الضرورة بشرط المحمول هنا لانها داخلة
فيما ذكره من الوجوديات فان الموصوف ب في وقت معين او غيره اما ان يكون
كذلك بالضرورة او لا يكون فان لم يكن بالضرورة يكون ضروريا له بشرط المحمول
وفيه نظر لان هذا قسم من الضروري بشرط المحمول ولو كفى هذا القدر في عدم الذكر
فالاقسام الثلثة داخل بعضها في بعض بل كلها داخل في الضرورة بشرط المحمول
على طريقة قوم هولاء لما سمعوا ان القضايا مطلقة وممكنة وضرورية ارادوا

ان يفرقوا بينها بعد ان اعتقدوا ان الحكم في القضايا على الموجودات الخارجية فقالوا
المطلقة تاستعمل على الوجود الماضي او الحال فلزمهم ان يخصوا الممكنة بالاستقبال
وذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعلي بالقياس الى الوجود ذات الموضوع وما يناسبه
والموجود اما في الماضي او الحال واما في الاستقبال فلبس الفعلي بالقوة ولزمهم ايضا
ان يعرفوا الضرورة بما يشتمل جميع الازمنة لانها مغايرة للمطلقة والممكنة
فلا يتحقق زمان الماضي والحال لانه الاطلاق ولا بزمان الحال والاستقبال فانه ابعد
لا بواحد منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الضرورة اقل فلزمهم ان يخصوا بشمول الضرورة
جميع الازمنة الخ وفساد هذا المذهب من وجوه كثيرة ذكر منها وجهان احدهما
ان هذه التفاسير مخرج الكلية عن ان يكون كليا فان كل ج موجود في الخارج في
وقت ما بل في سائر الاوقات بعض ج وثانيهما انه يلزم تعلق الجهة بالسور لا
بانتساب طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع بل على ما هو الواجب وذلك لانا نفرض
زمانا لا يكون فيه حيوان سوى الانسان فيصدق ح كل حيوان انسان باطلاق
ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقيل ذلك يصدقان بالامكان فالاطلاق والامكان
لكلية الحكم لا لطبيعة الانسان بالقياس الى طبيعة الحيوان وهناك نظر وهو ان الجهة
يجب السور على ما فهمه المتاخرون من كلام الشيخ اما كينية نسبة المحمول الى الكل
واحدا واحدا او كينية نسبة الى الكل من حيث هو كل على اختلاف الفهمين ومن البين
انه لا يلزم من ذلك المذهب او يكون الجهة كذلك لجواز ان يكون كينية نسبة المحمول
الى كل واحد اما في الماضي والحال على سبيل البدل وتحقيق البحث انما سوف يجيء في المطالب
قوله يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة السالبة المطلقة الكلية
هي التي يسلب المحمول عن كل واحد من غير بيان وقت وحال على قياس الموجبة وبلا
كان لا شيء من ج ب انما يفهم منه في العرف السلب الوضعي عدل عن هذه العبارة
في تمثيل السالبة المطلقة الى ما يشبه الموجب المعدول اعني قولنا كل ج ينفي عنه ب
وانما شبه المعدول لانه توهم ان هناك اثبات نفي ب لكل ج لكنه في الحقيقة سلب
فان نفي مشتمل على ضمير انما يقدر بعد نفي فيكون السلب داخلا على الربط لان ذلك
الضمير هو الذي ربط الباء على كل ج وايضا ذلك المثال في قوة قولنا كل ج

لا يوجد

لا يوجد له ب فكانه سلب المقدم حرف السلب على الرابط فكذلك ذلك والحاصل
ان السالبة المطلقة قضيتين احديهما لا شيء من ج ب وثانيهما كل ج ليس هو ب والصفة
الاولى بعد السلب الوضعي في العرف وقوله وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من
الانسان بنائم تعليل لكون مفهوم السالبة السلب الوضعي اي لا يصح ان يقال في
العرف لا شيء من الانسان بنائم لكذب السلب الوضعي وان صدق السلب على
جميع الاشخاص كما ان قول الشيخ فانه يصح ان يقال اي عند اهل العرف كل انسان
نائم تعليل لكون مفهوم الموجبة ليس هو الايجاب الذهني والصفة الثانية لا تفيد
السلب الوضعي بل اطلاق السلب لانهما مساوية في الصورة لقولنا كل ج هو ليس
ولا يفيد اشتراط الوصف بامكان الايجاب واليه اشار بقوله اولى الالفاظ به هو
ما يساويها قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب فانه موجبة معدولة
لتقدم الرابطة على السلب وليس المراد بالمساواة ههنا المساواة في العموم لان
السلب اعم من الايجاب المعدول بل المساواة في الصورة حيث وضع فيهما
كل واحد لا شيء فان لفظ كل للعموم وان يسلب عنه المحمول افاد السلب الكلي وان
اثبت له افاد الايجاب الكلي على ما صرح به في الشفاء قوله واما في الضرورة فلا بعد
بين الجهتين قد حصلهما مرارا اذا اطلقنا السالبة الكلية وقلنا لا شيء من ج ب فهم دوام
السلب المحمول بدوام وصف الموضوع واذا قلنا كل ج ليس ب لا يفهم منه الا اطلاق
السلب من غير زيادة فهذان الاطلاقان بينهما تباين في المفهوم وهما غير متلازمين فاما
في الضرورة فلا بعد بين الجهتين اي بين جهة جهة الضرورة اذا كانت كينية لعموم
السلب في قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وذلك لان المفهوم من كل منهما
دوام السلب لضرورية وهما متلازمان وان كان بينهما اختلاف في المعنى فان
قولنا بالضرورة كل ج ليس ب يفيد ضرورية سلب ب عن كل واحد صريحا و
قولنا لا شيء من ج ب لا يفيد ذلك صريحا بل من المصرح فيه انه ليس شيء من ج ب
وهو رفع الايجاب الجزئي يلازم السلب الكلي فالضرورة ههنا لكون السلب عاما
ولحصره فان شيئا من ج ب يصدق شيء من ب لفردها من افراد ج فاذا دخل
عليه حرف السلب افاد العموم لان النكرة في سياق النفي يفيد العموم ولا يعرض منه لكل

الظاهر انه كلام الشارح الفاضل

الكل في سياق النفي يفيد عموم كل واحد واحد
فلا ظهر الفرق ثم اذا حصل وصف السلب دائما
فلا يكون السلب عن كل واحد صرحا

واحد الا بالقوة وعلى هذا التباين الكليات اذا فهم في شيء منها الدوام كان السلب
بالامكان صادقا عن مفهوم الاطلاق وهما متلازمان مع افتراقهما في المعنى كما في
الضرورتين هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر الصائب واما ما قاله الشارح فيبنى
موقوف على تقديم مقدمة وهي ان الموضع الطبيعي للجهة ان تقترن بالرابطة لانها
كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا اقترنت بالسور فقد مالت عن موضعها الطبيعي
فلم تكن جهة الربط بل جهة التعميم والتخصيص حتى اذا قلنا بالضرورة كل ج ب او لا شيء
من ج ب يكون معناه ضرورة اجتماع افراد الموضوع في ثبوت المحمول او سلبه كما ان
معنى قولنا كل ج ب او لا شيء من ج ب بالضرورة اجتماع افراد الموضوع
في ثبوت المجموع او سلبه ولا خفاء في انه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد في ثبوت او
سلب صدق اجتماع الافراد في ضرورة الثبوت او السلب وبالعكس فيما ليس ب
وصورة السور في قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وان كان بينهما افتراق في
المعنى فان الاول معناه ان المحمول بالضرورة مسلوب عن كل واحد من الموضوع وهو
اجتماع الافراد في ضرورة سلب المحمول والثاني ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع
على سبيل الجمع اي ضرورة اجتماع الآحاد في سلب المحمول ففي الاول تعلق الضرورة
بكل واحد وهو يستلزم ضرورة السلب عن الكل اي كل واحد معا والثاني بالعكس
هذا كلامه وفيه نظر لان الكلام اولا في مفهوم المطلقة وهذا البحث في الفرق بين
جهتي الحمل والسور اجنبي عنه لا يناسبه اصلا وان كان المراد ذلك فلا بعد ايضا بين
الاطلاقين لانه متى تحقق اجتماع الافراد في اطلاق المحمول تحقق اطلاق الاجتماع في
المحمول وبالعكس ولا يقضي في الامكان على هذا التباين لانه لا يلزم من صدق اجتماع
الافراد في امكان المحمول صدق امكان اجتماع الافراد كافراد الانسان على اشاع
الرغيف قال الامام مقصود الشيخ ان لا بعد بين جهة الضرورة الايجاب وهو قولنا كل ج
يكون ب وبين جهة الضرورة في السلب وهو قولنا لا شيء من ج ب بخلاف
الاطلاق لما تقدم من ان السالبة المطلقة يوهم الدوام دون الموجبة وهذا الفرق
لا يأبى في الضرورة لان الضرورة لا ينفك عن الدوام وايهام الدوام حيث
يعقل الانفكاك عن الدوام واعترض الشارح عليه بان الامكان يعقل منفكا عن

الدوام

الدوام فيجب ان يكون سالبة موهما للدوام فيكون الامكان ملحقا بالاطلاق لا بالضرورة
وقد ذكر الشيخ بخلافه وهو خطأ نشأ من ايهام العكس فان الامام لم يقل انه كما يعقل
اللادوام يوهم السلب الدوام بل قال كلما يوهم السلب الدوام يعقل الانفكاك
فالسلب الضروري لو اوهم الدوام لكان يجب تعقل انفكاكه عن الدوام وليس
كذلك نعم يرد على الامام انه لو كان المراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب وضرورة
السلب لم يصح قوله فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم اذ لا
يلازم بين ضروري الايجاب والسلب قوله فيه على مواضع خلاف ووفاق
اعتبار الجهة على ما فسره الشارح تخصيص الاطلاق بالافراد الخارجية الموجودة في سائر
الازمنة وذلك هو المذهب السخيف واعتبار الحمل احد الضرورة والامكان والاطلاق
بالقياس الى جميع الافراد الخارجية والعقلية الموجودة في سائر الازمنة تاويه التحقيق
فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق وخلاف اما الوفاق فكما في بعض المواد واما
الخلاف فهو ان المطلقة بحسب الجهة تفارق المطلقة بحسب الحمل في المعنى واللزوم
اما المعنى فقد تبين واما اللزوم فلانه قد يصدق الاولى بدون الثانية فاذا فرض انحصار
جميع افراد الانسان في الابيض صدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالاطلاق ولا يصدق
بحسب الحمل لان الحكم فيها على الموجودات الخارجية والعقلية والانسان وان انحصرت
افراده الخارجية الموجودة في الحال في الابيض الا انه ربما لا يكون افراده الموجودة
في الماضي والاستقبال او افراده العقلية كذلك والممكنة بحسب الجهة ايضا بخلاف الممكنة
بحسب الحمل اما في المفهوم فظاهر مما سبق واما بحسب الجهة ولا يصدق بحسب الحمل كما اذا
فرض انحصار اللون في البياض في زمان فقبل ذلك الزمان يصدق بحسب الجهة كل لون
بياض بالامكان ولا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض اللون بياضا بالضرورة
كافراد السواد وهذا الحكم في المثال الثالث وانما اورد في المثالين الاخيرين مادة الضرورة
وفي المثال الاول مادة الامكان كذلك لان الغرض من ايرادهما الفرق بين الممكنتين
لا يحصل بمادة الامكان فانه كما يصدق بحسب الصدق فقد اشار اليه الشارح بصدق
قولنا في المثال المذكور كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل
دون السور فهو سهو لان الموجود في الحال ان كان قيدا للموضوع فهو لا يدل على الفرق لان

القضية الصادقة بحسب الحمل مغايرة للقضية الغير الصادقة بحسب السور في الموضوع
وان لم يكن قيد الموضوع لم يصدق تلك القضية بحسب الحمل لان اعتبار الحمل على ما صرح به
مواخذ الموضوع اعم وكان الشيخ انما ذكر الفرق في الضرورة بحسب الصدق لتعذره
فانه متى كان المحمول ضروريا لجميع الافراد الخارجية والعقلية يكون ضروريا لجميع الافراد
الخارجية والعقلية وبيان عدم الانعكاس متعذر لانه لا يحصل الا باثبات ان الافراد
العقلية تفارق الخارجية في ضرورة الحكم قوله وكذلك يعلم ان كل بعض اذا كان بهذه
الصفة صدق ذلك في كل بعض الذين توهموا من الايجاب الكلي العرفي اي بحسب
الوصف متباعدا محصلي هذا الفن في ان الجزئية لا يوهم ذلك فالزمهم الشيخ بان
الجزئية لما صدق فيها مجرد الاطلاق كان كل جزئية يصدق بالاطلاق لان جميع الجزئيات
متساوية في الجزئية فاذا صدق كل جزئية بحسب الاطلاق صدق الكلية بالاطلاق
من غير اعتبار الدوام وكذلك في جانب السلب اي يمكن اعتبار السالبة الكلية من
غير الدوام كما في الموجبة الكلية وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد به امكان صدق مطلقة
كلية من غير الدوام كما في الموجبة الكلية فلا نزاع في ذلك فان الكلام في المطلقة الكلية
المستعملة في العلوم فانها توهم الدوام وان اراد لزوم صدق الكليات المطلقة بالفعل
فصدق الجزئية لانه يستلزمها والا وجب صدق الكلية عند صدق جزئية وطلانه
ظ واما ثانيا فلان كلامه يجري في الدوام فان القائلين بان الدوام لا ينفك عن الضرورة
صرحوا بان الجزئية تنفك عنها فيقال لو كان كذلك لكان كل جزئية تنفك عن الدوام فصدق
الدوام الكلي لما ضرورة على ان الشيخ في الجزئيات وعوض بعدم انفكاكها عنه في
الكليات فقول الشارح يريد صحة اعتبار الاطلاق شرح لقوله وكذلك حال
السلب واما قوله واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة فقد اشار اليه
بقوله وباقي الفصل فانه لما كان شارعا في بيان احكام الجزئيات بين ان الجزئية الضرورية
تصادقهما في بعض المواد قوله اشارة الى تلازم ذوات الجهة المراد بذوات
الجهة مواد ها لان الجهة لفظة دالة عليها ويحتمل ان يقال المراد بها القضايا التي بها
ذوات الجهة فالضروري ان يكون في قوة اي يساوي لا يمكن ان لا يكون وكذلك
يساوي الممتنع ان لا يكون وهذه طبعة الوجوب وهي تلازمه متساوية لان نقيض الامور

المتساوية

المتساوية متساوية وعلى هذا الطبيعة الامتناع وعقيبها وهي تساويها اشار بقوله
بعضها بتمام العقل والامكان العام المعتبر في هذه الطبيعات لا يجوز ان يكون عبارة
عن سلب الامتناع والامكان بالامكان ان لا يكون معناه ليس يمتنع ان لا يكون
وهو ممتنع ان لا يكون فلا يكون بالامكان ان لا يكون لانه آخر في المراد به فيلزم سلب
الامتناع على هذا وليس الامكان الخاص والخاص لوازم يمكن عليها من باقي الضرورة
بل لوازم اعم منها كالدوام فاجاب ان يكون وباللامتناع ان لا يكون وباقي الفصل غير
خفي قوله اختلاف القضيتين قد يكون باختلاف اجزائهما الاختلاف في الحيثية
منها اي من الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب والسلب فانهما
للتوالي لا يجتمعان ولا يرتفعان والمسايرة الاختلاف راجعة اليه اختلاف القضيتين
اما لاختلاف الموضوع او لاختلاف المحمول او لاختلاف جهة الحمل واما ما كان فهو
راجع الى الاختلاف بالايجاب والسلب فان اختلاف الموضوع راجع الى احدى القضيتين
مشتملة عليه والقضية الاخرى لا تشتمل عليه فالاختلاف بينهما بحسب اشتمالها على
الموضوع وسلبه وهو الاختلاف بالايجاب والسلب قوله والصدق والكذب
قد سمعت ان المواد ثلث غني بالضرورة صدق الايجاب متعين وكذب السلب
ايضا متعين وفي الامتناع بالعكس واما في الامكان فينظر الى الماضي او الحال متعين
صدقه وكذبه بحسب الامر نفسه لانه ان ثبت المحمول للموضوع كان الايجاب متعين
الصدق والسلب متعين الكذب والا فبالعكس واما بالنسبة الى الناس الساذج بالاتعين
الصدق والكذب عنده بالجهل وانما ينظر الى الاستدلال فالجمهور على انه يتعين احد طرفيه
في نفس الامر كما هو التابع في التحقيق ثانيا لان كل حادث انما يحصل اذا وصلت سلسلة
الاستعدادات اليه ولم يعلم فهو في زمان الاستقبال ان وجد علة التامة يتعين
صدق الايجاب والا يتعين صدق السلب واحدهما يتعين في نفس الامر لكنه ليس معلوم
لنا وايضا الصدق والكذب كيفية ثابتة للقول فاذا قلنا زيد كاتب فلا يخلو
اما ان يكون الصادق حاصلا في واحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق
فالصادق في نفسه متعين وظاهر ان لا يكون حاصلا في واحد منهما خاليا عن الصدق والكذب
وانه محال لا يقال تعين الايجاب والسلب موقوف على وجود العلة التامة او عدمها وهي

لان هذا الدليل يفيد انه لا يجوز ان يكون جانب الضرورة من الطرف المخالف كما لا يخفى

لان الحمل في احدى القضيتين على وجه وفي الاخرى على وجه آخر

غير موجودة بعد ولا تبين في زمان الاستقبال وايضا تبين احدهما في زمان الاستقبال
موقوف على حضور زمان الاستقبال وهو بعد ليس بحاضر فلا تبين لاحدهما بحسب الامر
نفسه فالا يجب علينا لانا نقول اللازم من ذلك ان احد الطرفين ليس بمتعين في
الحال ولا ينافي تعينه في زمان الاستقبال فالقول مطابق لكون طباقا وما لا
نظامية كاذبا وكذب ما كانت فالتناقض لم يتوقف على تعين الصدق او الكذب
بل على انتظام الصدق والكذب بعينه او غير عينه بحيث لا يخرجان عنهما وهو كذلك
لانتظام الصدق والكذب فانهما لن صدقا خرج الكذب عنهما وان كذبا خرج الصدق
عنهما قوله واقول انها تعلق بالمفردات لانك انها تكون الامور كما يصح
اعتبارها الموضوع كذلك يصح اعتبارها المحمول واقله عند عكس القضية ولا وجه لتخصيص بعضها
بالموضوع وبعضها بالمحمول وايضا يمكن ان يكون متعلقا بالحكم نفسه كقولنا الشمس
يجب عند عدم البرد ولا يجب عند البرد فان قيل لا نم ان هذا الاعتبار تعلق
بالحكم بل اما بالموضوع او بالمحمول فالجواب ان تعلقه باحدهما لا يخلو نفسه مشتمل
على تعسف عظيم لانه اذا تامل هذا الاعتبار علم انه راجع الى نفس الحكم وايضا كما
امكن تعلق هذا الاعتبار باحد الطرفين فلا شك في امكان تعلقه بالحكم مغايرا لتعلقه
بالطرفين وهذا القدر يحصل المطلوب اذ المطلوب وجود اعتبار تعلق بنفس الحكم والمقصود
اشار بقوله وبالجملة الى ان اعتبار هذه الامور من حيث انها تتعلق بالحكم لا
من الشروط الاختلاف في الكلية لجواز اجتماع الكليتين على الكذب والجزئيتين على
الصدق في مادة الامكان فان قلت الكليتان في مادة الامكان صادقتان لصدق
قولنا كل انسان كاتب بالامكان مع صدق قولنا للشيء من الانسان بكاتب
بالامكان فنقول البحث ليس عن اختلاف الجهة بل عن اختلاف الكلية فلا اعتبار لجهة
تهما فالكليتان كاذبتان اما الاولى فلصدق قولنا بعض الانسان ليس بكاتب واما
الثانية فلصدق قولنا بعض الانسان كاتب والجهة غير معتبرة في هذا البحث كذا
قيل والاولى بيان كذب الكليتين وصدق الجزئيتين في مادة يكون المحمول فيها اعم
قوله بين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم
الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على ما نوظ والمطلقة مباينة

التسمين كان نقيضها بالضرورة القسم الثالث اذ عند رفعهما يتحقق ذلك القسم
عند وجودهما لم يتحقق والا لزم تداخل الاقسام المتباينة وانه محال فنقيض كل ج ب
بالاطلاق بعض ج ليس ب دائما ونقيض بعض ج ب ليس كل ج ب دائما بيت
عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي اي المسالبة العرفية وفيه نظر
لان الدوام في الدائمة بحسب الذات والدوام في العرفية بحسب الوصف فهما
ليسا بمطابقتين على الاطلاق بل انما يطابقتان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة
لكن ذلك لا يوجب المطابقة على الاطلاق وهذا النظر ضعيف لجواز ان يكون المراد المطابقة
من بعض الوجوه قوله فذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه الضرورة واخرى يعتبر
فيه اللادوام فان اعتبر فيها اللادوام يكون نقيضها احدى الدائمتين لان الاقسام
لما انحصرت في الثلثة دوام الايجاب ودوام السلب والوجود الخالي عن الدوام
والوجود اللادائمي التم الثالث فيكون نقيضها احد التسمين الآخرين اما دوام
الايجاب او دوام السلب فيكون نقيضها نقيض المطلقة مع ما يفصل المطلقة عنها
فان المطلقة الموجبة تفصل على الوجودية السالبة بدوام السلب فنقيضها نقيض
المطلقة مع ما يفصل هي عليها وهو دوام السلب وان اعتبر فيها اللاضرورة والمطلقة
يفصل عليها بالضرورة الموافقة فيكون نقيضها اما دائمة مخالفة او ضرورية موافقة
فاذا قلنا بالوجود كل ج ب يكون نقيضه ليس دائما بالوجود كل ج ب بل اما دائما
بعض ج ب او ب مسلوب عنه واما النتيجة المشتملة على الضرورة فليست منتجة
لما تقدم وما تاخر اما ما تقدم فلان القضية التي خصصها الشيخ بالوجودية هي
الوجودية اللادائمة واما ما تاخر فهو ما قال الشارح ان باقي المحصورات في الوجودية
اللادائمة واذا قلنا بعض ج ب على ذلك الوجه فنقيضه لا شيء من ج دائما هو بالوجود
ب بل اما كل ج ب بل اما كل ج ب دائما او لا شيء من ج ب ونقيض قولنا ليس
بعض ج ب اي ليست بهذا المعنى هو قولنا كل ج ب اما دائما ب او اما ليس دائما
واعلم ان احد نقيضي السالبة الجزئية صواب واحد نقيضي الموجبة ليس بصواب
لان الترديد بين نقيضي الجزئيين في كل واحد كاف على ما هو المشهور قوله
ولا يظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب يريد الفرق بين سلب الاطلاق

واطلاق السلب والاطلاق اما العام واما الوجودي اما سلب الاطلاق الوجودي الايجابي
فالفرق بينه وبين اطلاق السلب الوجودي ان الاول يصدق مع الضرورية الموافقة
للاطلاق في الكيف وهي الضرورية الموجبة ومع الضرورية المخالفة وهي الضرورية
السالبة لان سلب الاطلاق الوجودي اما بانتفاء الجزء الاول وح يصدق السالبة الدائمة
وهي تجتمع مع الضرورية السالبة واما بانتفاء الجزء الثاني فصدق الموجبة الدائمة
وهي تجتمع مع الضرورية الموجبة فسلب الاطلاق الوجودي يقع على الضرورتين بخلاف
اطلاق السلب الوجودي لانه يشتمل على الثبوت بالفعل فلا يتناول الضرورة
الموافقة واما سلب الاطلاق العام الايجابي فهو يقع على الضرورة المخالفة بلا اطلاق
في الكيف وهي الضرورة السالبة لانه سلب دائم وهو يقع على السالبة الضرورية
بخلاف اطلاق السلب الوجودي لانه يشتمل على الثبوت بالفعل فلا يتناول الضرورة
المخالفة وعلى اللاثبوت بالفعل فلا يتناول الضرورة الموافقة واما سلب الاطلاق
العام الايجابي فهو يقع على الضرورة المخالفة بلا اطلاق في الكيف وهي الضرورة السالبة
لانه سلب دائم وهو يقع على السالبة الضرورية بخلاف اطلاق السلب فانه لا يقع
على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف فان الضرورة المخالفة له هي الضرورة
المخالفة الموجبة واطلاق السالبة اعني السالبة المطلقة لا يقع عليها فقد ظهر الفرق
في الاطلاق العام والوجودي لكن مراد الشيخ هنا الفرق في الاطلاق الوجودي
فانه قال الاول يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب وسلب الاطلاق انما
يصدق مع الضرورة الموجبة لو كان سلب الاطلاق الوجودي واليه اشار الشيخ بقوله
وقد مر بيان هذا مرة اخرى حتى قال والسالبة الوجودية الخ قوله هذا موضع نظر
وبحث لان المطلقة التي جعلها نقيضا للعرفية اما ان تكون عرفية او مطلقة عامة او
خاصة وان كانت عرفية فالمطلقات العرفية لا تتناقض لجواز اجتماعهما على
الكذب حيث يكون الحكم لا دائما بحسب الوصف ايجابا او سلبا وان كانت مطلقة
عامة او خاصة فلا تناقض ايضا لجواز اجتماعهما على الصدق والجواب ان المراد ولا
هذا ولا ذاك بل المطلقة الحينية قال الشيخ لما اراد ان يعين للمطلقة نقيضا من
جنسها غير المطلقة العرفية حتى يكون لها نقيض من جنسها والمطلقة الحينية نقيض لها

من جنسها لانها والعرفية داخلتان تحت المطلقة الوصفية اعني التي يحكم فيها بحسب الوصف
سواء كان في جميع اوقات الوصف او في بعضها وكان اشارة قوله حتى اذا كان
في وقت ما موصوفا ج بالضرورة او غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا وصف
ب كان هذا القول كاذبا فانه يفهم منه ان كذب الموجبة العرفية انما هو بالسلب
في بعض اوقات الوصف وايضا يقول ان الدائمة مناقضتها يجري على نقيضه
الوجودية بحسب الحينية الاولى ويقرب منها وهذا صريح في ان نقيض العرفية
الاطلاق الوصفي وهذا الاطلاق الاطلاق الوصفي الحيني الذي هو نقيض العرفي
يشتمل الدوام المخالف في الكيف العرفي واللادوام كليهما بحسب الوصف مثلا
اذا كان العرفي موجبا فنقيضه حينية سالبة ومعناه السلب في بعض اوقات الوصف
فهو يتناول السلب في جميع اوقات الوصف وهذا اللادوام المخالف بحسب
الوصف والسلب في بعضها دون بعض وهو اللادوام بحسب الوصف وهو اي
الوصفي الحيني اخص من الاطلاق العام بحسب الذات فانه يتناول العرفي الدائم
المخالف وهو الحكم في جميع اوقات الوصف لا دائما بحسب الذات حتى تصدق
المطلقة العامة الموجبة مع السلب في جميع اوقات الوصف لا دائما بخلاف الحينية
وانما قيد الاطلاق العام بحسب الذات احترازا عن الاطلاق العام بحسب الوصف
فانه هو الوصفي الحيني بعينه قوله ومع ذلك فلا يجوز ما كان سائلا يقول
رب انك مهدت حيلة في المطلقات بسيطة حتى اخذت لها نقائض من جنسها
فكيف تمهد الحيلة في المطلقات المركبة اجاب بانا لم نجد في احد نقائض المطلقات
المركبة من جنسها فليس المراد ان كل مطلقة لها نقيض من جنسها بل ذلك في بعض المطلقات
والحيلة المذكورة كافية فيه ولئن سلمناه ولكن كما مهد الحجة ثم كذلك تمهد هنا بان
نقيم مقام الوجودية المطلقة العرفية الخاصة حتى يكون نقيضها حينية مطلقة مخالفة او
ضرورية موافقة وهذان الجوابان مستفادان من قوله ولما يجوز بالآن الاعواز
في اللغة الاحتياج الى شيء وعدم الاقتدار عليه وانتفائه اما بعدم الاحتياج اليه
واما بوجود الاقتدار عليه وانما حمل العرفية الخاصة منها على العرفية اللاضرورية
لا اللادائمة بقوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج بالضرورة

مادام موجود الذات فهو ب وهو آ الدلالة على ذلك قوله وان كانت الحملية ايضا
ان يحمل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه تعدد زمان بعينه هذه الحملة يخصص موضوع
المطلقة بالافراد الموجودة في زمان معين من الازمنة الماضية او الحالة غير
كافية لجواز تصارف السلب والايجاب بالنقل على الافراد بكون الايجاب
عليها في زمان والسلب في زمان آخر نعم لو كان تعين الزمان في جانب الحمل كان
كافيا ومن هذا يظهر ان قوله لان الحكم على جهات زمان بانها جميعها ب وبان
بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان ولا يرتفعان لا يناسب ما ذكره
الشيخ وكذا قوله وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر لان الزمان في المقامين لم
يعتبر في جانب الوضع بل في جانب الحمل قوله لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين
احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم لانهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة
الكلية توكانت المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان
مما لك الف لانهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية وكانت المادة قولنا
لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان مما لك الف وهو ينعكس عندهم الى
قولنا لا واحد من مالكي الف وهو مما كتاب ولا يبقى الموضوع على شرطه وهو تقييده
بهذا الزمان لجواز ان لا يوجد في هذا الزمان من يملك الف وهو فيه نظر لانا لا نسلم
ان الموضوع ليس باق على شرطه فان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع فان
قلت مذهب القوم يقتضي ذلك فانهم جعلوا السالبة المطلقة بانها التي يحكم فيها
على الافراد الموجودة في الزمان الماضي او الحال لما قال الشيخ فكذلك قولنا لا شيء من
ج ب اي من جهات زمان موجود فنقول انما الحكم على الافراد الموجودة واما الصدق فلم يوضع
عليها قوله ولا يسلم فيه سهولة الاولين حيث ملكوا في الواجب بانه ممكن ان يكون
فيكون ممكنا ان لا يكون وقوله اكثر من لزوم انه واجب اي لما كانت المادة ثلثة
فعند ارتفاع الواحد يبقى اثنان لا واحد فقط فاذا ارتفع الامكان الخاص يلزم الامتناع
ليس اولى من لزوم الوجوب بل اللازم احدهما غير معين ومن المعلوم ان قولنا
ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب كما انه يحتمل ان يجعل العبارة الايجابية نقيض
الممكنة لاشتمالها على الايجاب وكانت سالبة فلو جعل نقيضها موجبة يوافق

النقيضان

النقيضان في الكيف قوله والحق ان ليس لها عكس الحق ان السالبة المطلقة
لا ينعكس لان الشيء اذا كانت له خاصة مفارقة سلب تلك الخاصة عنه ولا يصح
سلب ذلك الشيء عن الخاصة فيصح ان يقال لا شيء من الانسان بضاحك بالاطلاق و
لا يصح سلب ذلك الشيء عن الخاصة فيصح ان يقال لا شيء من الضاحك بانسان قال الامام
لا فائدة في التخصيص بالخاصة لان بعض الاعراض العامة كالمتحرك كذلك فانه لا
يصدق لا شيء من الانسان بمتحرك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرك بانسان بالاطلاق
اجاب الشارح بانه انما خص الانسان بالخاصة لان كذب العكس فيها اظهر واوضح منه
في العرضي فان قولنا لا شيء من الضاحك بانسان كاذب يصدق ضده وهو الموجبة
الكلية وقولنا لا شيء من المتحرك بانسان كاذب يصدق نقيضه وهو الموجبة الجزئية
والمنافاة اظهر منها من النقيضين لاستحالة الضد على النقيض ويمكن ان يجاب عنه
بان مراد الشيخ ان السالبة الكلية لا ينعكس اصلا الى الكلية ولا الى الجزئية
يدل عليه قوله والحق انه ليس لها عكس فان النكرة في سياق النفي للعموم وذلك لا يتم
الا بالعرض قوله الا ان يوجد المطلقة اي على احد الوجهين اي المذكورين
في باب نقيض المطلقة احدهما جعل السالبة عرفية والآخر تخصيص السلب بوقت
معين واعترض بعض المنطقيين عليهما لابد ان تقرر الحجة بطريق العكس والخلف حتى يتوجه
الاعتراض فنقول الحجة اوردت في التعليم الاول هكذا اذا لا شيء من ج ب
فيصدق لا شيء من ب ج والا يصدق بعض ب ج وينعكس الى بعض ج ب
وقد كان لا شيء من ج ب او يضم نقيض العكس الى الاصل لينتج ليس بعض ب
ب هف وح يعترض عليه ما ذكر قوله قيل على الافتراض انه عالم تبين بعد فان
الشكل الثالث لم يعد انتاجه وجوابه ان الافتراض ليس تبيانا فضلا عن الشكل الثالث
فان محصله يوصف ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف الموضوع عليه
ويوصف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي وكذا حمل وصف
الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لا يستدعيها مغايرة الحدين
بحسب المفهوم واتحادهما بحسب الذات وذات الموضوع مع وصف المحمول
الموضوع ليس كذلك لان تسمية ذات الموضوع به لا يجعل عنوانا لذات الموضوع فالافتراض

ليس الا بصرف ما في عقدي الوضع والحمل بحمل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد
وضع ولا تباين في ندوده بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدودا متغايرة بحسب
المفهوم قوله فهذا التأليف يفيد في هذا الموضع لما ذكر ان بيان الانعكاس
انما يتم لو لزمت النتيجة استشعر ان يقال نحن ناخذ الاصل عرفية عامة حتى يصح
القياس حينية مطلقة فاجاب بان ذلك انما يشرع لو علم ان القياس المركب من
الصغرى المطلقة الوضعية اي الحينية والكبرى السالبة العرفية ينتج سالبة وضعية
في الشكل الاول وهو لم يعرف بعد فلا بد من الاحتراز عنه كما في الافتراض و
الحاصل ان الاصل ان كانت مطلقة لم يتم وان كانت عرفية لم ينتفع في طريق
التعليم قوله والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق فان قلت الطريق
الذي سلكه الشارح في بيان انعكاس الموجبة الحينية كنفسها افتراض ايضا فكيف
لا يفيد فنقول المراد ان الافتراض على الوجه الذي اخذه الشيخ لا يفيد وذلك ظ
هذا اذا كان اصل عرفية عامة اما اذا كان وجوديا او عرفيا خاصا فنقول الشيخ
يوهم انه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهو
يدل على انه يجوز ان لا يكون عرفيا خاصا اي لا يصدق فيه قيد اللادوام فيكون دائما
فيجوز ان يكون ضروريا فقوله اعني يكون ضروريا معناه يجوز ان يكون ضروريا لانه تفسير
لقوله يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل او معناه يكون دائما والضرورة كثيرا تستعمل
في معنى الدوام كما استعملها في مواضع من هذا البحث على ما سيجيء ولما جاز ان يكون
عكس العرفية الخاصة بخلاف الاصل لم ينعكس الى الخاصة بل لا يكون عكسها الا عرفيا
عاما اما العكس من اللوازم واعلم ان هذا النقل من الشيخ ليس على ما ينبغي لان
محصل كلامه في الشفاء ان الدائمة والعرفية العامة والعرفية الخاصة سواء قيدت
باللادوام او اللاضرورة اذا كانت سالبة كلية ينعكس كنفسها في الكم واستدل
عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج والا فبعض ب ج فبعض
ج ب وقد كان لا شيء من ج ب هف ثم قال فهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل
فانه كما يصدق لا شيء من الابيض باسود ما دام اسود وكما انه يصدق لا شيء من
الحيوان بحجر ما دام موجودا كذلك لا شيء من الحجر بحيوان ما دام موجودا فحكم الاصل حكم

العكس هذا كلامه ولا يخفى على المتامل ان معنى هذا الكلام ان السالبة الكلية اذا كانت
دائمة او عرفية عامة ينعكس كنفسها في الجهة فعدم الانعكاس كالاصل حيث السالبة خاصة
والانعكاس حيث السالبة دائمة او عرفية فلم يتل ان عكس العرفية الخاصة يجوز
ان يكون كالاصل على ما فعله المحشي ثم العرضي لا يختلف لان قول الشيخ على هذا ايضا
يدل على ان العرفية الخاصة لم ينعكس الا عرفيا عاما وقال صاحب البصائر العرفية الخاصة
ينعكس كنفسها فان لم يصدق العرفي المقيد باللادوام صدق دائما وينعكس الى نفسه
وقد كان لا دائما هف مثلا اذا صدق لا شيء من ج ب ما دام ج لا دائما صدق
لا شيء من ب ج ما دام ب لا دائما والا لصدق لا شيء من ب ج ما دام ب دائما وينعكس
الى لا شيء من ب ج ب ما دام ج لا دائما صدق لا شيء من ب ج ما دام ب لا دائما
هف وفيه نظر لان العكس مقيد باللادوام في الكل وهي موجبة كلية مطلقة عامة فمتى
لم يصدق يصدق نقيضها وهو سالبة جزئية دائمة وهي لا تقبل العكس فاللازم لا شيء
من ب ج ما دام ب دائما في البعض وهو لم ينعكس الى لا شيء من ج ب ما دام ج
دائما وقال من تاخر عنه زمانا انه لا ينعكس الا عرضا عاما بصورة البعض وقال
آخر يجب ان لا يكون البعض عرضا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر
فانه لو لم يصدق في العكس اللادوام في البعض صدق الدوام في الكل فينعكس
الى دوام الاصل فلما افترق الاقوال في محصلها قولان احدهما الانعكاس الى العرفي
العام وثانيهما الانعكاس كنفسه في الجهة اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال
لا خفاء في انه لا يمكن في العكس حفظ كمية الاصل وحفظ جهته معا لان اللادوام لا
ينعكس كنفسه فلا يبقى الا ان يحافظ على الكمية او على الجهة فان حوفظ على الكمية لم ينعكس
الا عرفيا عاما وان حوفظ على الجهة لم ينعكس الا عرضا خاصا جزئيا فهنا ثلثة امور
الاول انها ينعكس في الجهة الثاني ان العكس يحفظ الجهة جزئيا الثالث انه
لا يحفظ الجهة ولا يصدق الكلي في العكس الا عاما واشار الى الاول بقوله اما الانعكاس
فلان الاصل يقتضي دوامه والى الثاني بقوله واما انحفاظ الجهة في البعض وتقريره
ان ذات ج ليس ج بالفعل والا لكان ج دائما فليس ب دائما وقد كان لا دائما
هف وذات ج ب في بعض اوقات كونه ليس ج والا لكانت ليس ب في

جميع اوقات كونه ليس ج وهو ليس ب في جميع اوقات كونه ج فيكون ليس ب
لا دائما واذا صدق على ذات ج انه ب وليس ج ويصدق عليه انه ج فبعض
ب ليس ج مادام ب لا دائما وهو المط واعلم ان هذا العكس انما يتبين بثلث مقدمات
وهي ان ههنا ذاتا وهي ج وب بحكم لا دوام الاصل وليس ج مادام ب لانها
ليس ب مادام ج فليس ج مادام ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه
ب فب في بعض اوقات كونه ج وقد كان ليس ب في جميع اوقات كونه ج
هف واذا صدق على تلك الذات انها ب وليس ج مادام ب وج بالفعل
صدق بعض ب ليس ج مادام ب لا دائما وهو المط وعند هذا ظهر ان المقدمتين اللتين
ذكرهما الشارح وهما ان ذات ج ليس ج لانه ب في بعض اوقات كونه ليس ج
لا دخل لهما في اثبات المط وقد ذكرهما لا ينبغي وترك ما ينبغي والى الثالث اشار بقوله
واما احتمال العموم اي واما احتمال ان يكون العكس الكلي عرفيا عاما لا خاصا فلان ب محمول
على الذات الموصوفة بج حملا ايجابيا بحكم لا دوام الاصل والمحمول يحتمل ان يكون اعم
من الموضوع فاذا كان ب اعم من ج كان هناك ذات يصدق عليه ب ويكون ج
مسلوبا عنه دائما فلا يصدق لا شيء من ب بج مادام ب لا دائما مثلا الساكن
في المثال المضروب لما كان اعم من الكاتب فان من ذوات الساكن ما يسلب
عنه الكاتب فلم يصدق لا شيء من الساكن بكاتب مادام ساكنا لا دائما وفي قوله
فيكون شيئا آخر يوصف ب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ويكون لا محالة
تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء مساوية لان الذات لا يغير في الحمل
بل في المحمول هو مفهوم ج فالواجب ان يقول فيكون شيئا آخر يوصف ب ولا
يحمل عليه ج اصلا فيكون ج ضروري السلب عن ذلك الشيء ثم فرق بين العرفي
العام الكلي الذي هو الاصل وبين العرفي الكلي الذي هو العكس فان العرفي العام مطلقا
يصدق على الاحتمالات السبعة المذكورة واما العرفي الذي هو العكس لا يصدق
الا مع الاحتمالات الاربعة ولا يصدق اذا كانت قائمة في الكل او ضرورية
في الكل او دائمة في البعض وضرورية في البعض لوجوب اللادوام في البعض واما
على الوجه الثاني واما على من الراوتين الاخيرين فتقريره ان يقول لا شيء من جهات

الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى لا شيء من ب ج في ذلك الزمان
اذا لم يقيد الموضوع بالعكس بالزمان الذي قيد به موضوع الاصل فانه لو قيد به لم ينعكس
على ما مثل فيه بمالك الف وقد وفيه نظر لان الزمان المعين ان لم يعتبر في جانب
المحمول ينعكس ولا احتياج الى اعتبار الزمان في جانب الوضع لتمام الدليل المذكور فيه
قوله الكلية الموجبة في المطلقات الموجبة المطلقة العامة الكلية لا تنعكس
كلية ولا مطلقة لا ضرورية بل جزئية ومطلقة عامة لان عقد الوضع في الاصل
بالفعل وعقد الحمل ايضا بالفعل فاذا بدلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع
جهة الحمل وبالعكس فيصدق العكس مطلقة عامة وزعم الامام انها تنعكس ممكنة لان الضروري
اخص من المطلقة وهي تنعكس ممكنة واذا كان انعكاس الاخص الى الممكنة فالاعم بطريق
الاولى وسيجيء تحقيق الحال في ذلك قوله فان كان الكلي والجزئي
الموجبات من المطلقات التي لها من جنسها نقيض اي لو كانت المطلقة الموجبة عرفية لكن
بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس فانها تنعكس الى موجبة جزئية حينية والا لصدق
نقيضها سالبة كلية عرفية عامة وتنعكس الى ما يناقض الاصل او تضاده والوجه في
فائدة القيد وان كان الطريق مشتركا بين ما اذا كانت القضية عرفية واما اذا
كانت مطلقة عامة انه لو بين عكس الموجبة المطلقة بانعكاس السالبة الدائمة كنفسها
فان كان بيان انعكاس السالبة الدائمة بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور وان
كان بطريق آخر كالافتراض او الخلف لزم هو الترتيب لان انعكاس السالبة
الدائمة لم تبين بعد وهذا بخلاف الموجبة العرفية فانه لما سبق ان السالبة العرفية
تنعكس كنفسها فلو بين انعكاس الموجبة العرفية بذلك لم يلزم لا الدور ولا السوء
الترتيب لكن يمكن ان يقال فعلى هذا انعكاس السالبة الدائمة ايضا تبين اذ عند
الشيخ ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية وحيث تبين انعكاس السالبة
العرفية كان انعكاس السالبة الدائمة ايضا متبينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة
به لم يلزم احد الامرين واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس لان الخلف مبني
على نقيض المط المعين اي الخلف مبني على اخذ نقيض المط وتوقيف وغاية ما في استقاء
المطلوب صدق المط فلا يدل الا على صدق قضية مع الاصل بطريق اللزوم

انما انه يتقيد بعين المط اى ان تلك القضية عكسه فلا لان المعتبر فى العكس اخص القضايا اللا
بطريق التبديل وكما ان المخلف تتقيد بصدق العكس الذى هو اخص كذلك يتقيد العلم بما
يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه قوله فى عكس الضروريات
ولكن اثبت ذلك بالافتراض فيه نظر لان الافتراض انما يفيد فرض نقيض العكس مطلقة
فلا يكون طريقا آخر غير ما ذكرناه اولا لانه هو طريق عكس نقيض العكس بلا فرق واما
فرض نقيض مطلقة والافتراض لا يعطى الا بعض ج بالامكان ب وهو لا يناقض لا شئ
من ج بالفعل ب لجواز ان يكون الشئ مسلوبا عن كل افراد الاخص ثابتا لبعض افراد
الاعم قوله فعكسها اذن الامكان الاعم الحق ان الموجبة الضرورية ينعكس مطلقة
وضعية لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وثبوت وصف الموضوع له
فى الجملة فاجتمع وصفا الموضوع فى بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع وهو المط
وقد زعم انها تنعكس ضرورية لو انعكست الى غير الضرورى وغير الضرورى اولى
بان ينعكس الى غير الضرورى فيكون الاصل وهو غير الضرورى غير ضرورى منقوض
فرد الشيخ عليهم بان عكس الضرورى قد يكون ممكنا كما فى الضحاك والانسان وانما قال
ان عكسها الامكان الاعم لان المقصود لما كان رد مذهب اولئك القوم زعم امكان
العكس لانه ابعد عن مطلوبهم وايضا صورة النقض التى ذكرها لم يدل الا على انعكاسها
ممكنة عامة واما انعكاسها الى المطلقة العامة او الحينية فيحتاج الى بيان آخر فاقتصر
على الامكان اذ فى ذلك كفاية قال الامام وذكر فى الشفاء العكس مطلقة عامة والحق
ما فى هذا الكتاب لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل فى الوجود اصلا
مثل ان لا يكون بعض الناس كاتبا مدة وجوده والمشترك بين الضرورى والممكن الخاص
الممكن العام لا المطلقة العامة وفى جواب المناقشة قوله ولا يلتفت الى
تكلفات قوم قالوا يصدق كل حيوان فهو نائم من جهة انه نائم بالامكان وعكسه
الى قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان لان حيوانية النائم من جهة
ما هو نائم حتى يكون ضرورية له وجواب ان قيد ما هو نائم فى العكس اما ان يعتبر بحيث
يكون جزءا من المحمول فلا يكون للقضية عكسا لانه فى الاصل قيد المحمول واما ان يعتبر
بحيث جزء من الموضوع فلا نم صدق العكس لان النائم من جهة ما هو نائم ليس الا نائما

لا حيوانا

لا حيوانا ولا غيره فهو ضعيف اما اولا فلان النائم من جهة ما هو نائم اذا حمل فى الاول
على كل حيوان فلا بد من صحة حمله وضعا عنوانيا لبعض الحيوان ضرورة ان ما يحمل بالايجاب
على شئ يوصف به واما ثانيا فلان النائم من جهة انه نائم وكل نائم حيوان فالنائم
من جهة انه نائم حيوان فيسقط المنع والحق فى الجواب انا لا نم صدق قولنا بعض
النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان الخاص بل بالضرورة قوله وذلك
لان العقل اما ان لا يحتاج القضايا اما ان يكون تصور اطرافها كافيا فى حكم العقل
او لا فان كان كافيا فهى الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج امر ينضم الى العقل
وتعينه على الحكم او يحتاج الى امر ينضم الى المحكوم عليه اى الى القضية او يحتاج اليهما معا
وانما فسرنا المحكوم عليه بالقضية لانه لولا ذلك لم ينحصر القسمة لجواز احتياجها الى
امر ينضم الى المحكوم به او الى النسبة بينهما والاول هو المشاهدات لاحتياجها الى ما
ينضم الى العقل وهو الاحساس والثانى ما يحتاج الى ما ينضم الى القضية ويكون له دخل
فى تحقق الحكم يكون مبادى تلك القضية فلا يخ اما ان يكون مبادى القضية لازمة لها
او غير لازمة فان كان لازمة فهى قضايا قياساتها معها فانها قضايا متى تصور
اطرافها يحصل عند العقل قياس مرتب منتج لها وان كانت غير لازمة فلا يخ
اما ان يكون حصول تلك المبادى بسهولة او بصعوبة فان كان حصول المبادى بسهولة
فهى الحدسيات لان مباديها تقع فى العقل مرتبة وينساق الذهن منها اليها بلا
طلب واكتساب وان كان حصول المبادى بعسر فهى النظريات وليست من
المبادى وفى قوله اما ان يكون يحصل ذلك الشئ بالاكتساب او لا يكون مسامحة
الحدسيات لا اكتساب فيها لكن المراد ما ذكرناه والثالث اما ان حصوله بالاخبار
فهى المتواترات وفى نسخة بالاحساس والمراد احساس السمع واما ان لا يكون وهى المجربات
وكل منهما يحتاج الى ما ينضم الى العقل وهو استماع الاخبار فى المتواترات وتكرر
المشاهدة فى المجربات والى ما ينضم الى تلك القضايا وهو القياس الخفى كما يقال
لو لم يكن كذلك لما كان دائما او اكثريا فهذه ستة اصناف وانما قال فى النكتة
وطلبنا لان الحدسيات تشبه المجربات والمتواترات تشبه المشاهدات و
القضايا التى قياساتها معها نسبة الاوليات قوله استفادة العقل من

فى انتاج هذا الشكل بحث

الظاهر من كلام الشيخ والشارح المحقق ان القضية لا معها يرجع الى الجزئية
وان القضايا النظرى التى يتوقف حجيتها معها على كلام سيجئ
ما نظيره وذلك بادنى تامل فى كلامهما

الاحساس تجربيات ذلك الحكم اي اذا وقع الاحساس بثبوت محمول لجزئيات
موضوع حصل عند العقل حكم كلي ايجاب افادة الحس ذلك لان الحس لا يعطي الا احكاما
جزئية ولا سبيل له الا الادراك هذه النار في هذه الوقت بل الحكم الكلي انما يحصل
بطريق آخر فلعل تلك الاحساسات الجزئية بسبب استعداد النفس لقبول ذلك
العقد الكلي من المبدا الفياض كما في المجربات ولهذا قال وهي بحري مجري المجربات
من وجه فان قلت الاحساسات الجزئية كيف يتادي الى اليقين وهي لا يطابق
الواقع كروية البعيد صغيرا والصغير في المار كثيرا فنقول الاحكام الحسية انما تتادي
الى العقد الكلي ان كانت صائبة وانما يكون صائبة اذا ساعد عليه العقل فلولا فصل
العقل وتميزه بين الحق والباطل لاختلط الصواب بالغلط [illegible] المجربات
يحتاج الى امرين عسى يايل ان يقول ليست التجربة الا مشاهدات متكررة فكان
الاستقراء ايضا مشاهدات متكررة فكيف افادت التجربة اليقين دون الاستقراء
فالجواب انه اذا تكرر المشاهدات على وقوع شيء وعلم بالعقل انه ليس اتفاقيا اذ
الاتفاقيات لا يكون دائمة ولا اكثرية كانت مفيدة لليقين وان لم يعلم ذلك
واستدل بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلك القياس على الحكم الكلي كان استقراء
ولا يفيد اليقين [illegible] ويضاف اليه احوال المهية جواب لسوال وهو انا لو
فرضنا شخصا من بلاد الزنج ولم يتكرر على حسه مولود الا اسود فهل يفيده ذلك
الاعتقاد بان كل مولود اسود اولا فان لم يفد فلم صار تكريره يفيد وتكريره لا يفيد
وان افاد كانت التجربة خطا وزوال الوثوق بها اجاب بان التجربة اذا كانت
مقرونة بهية كما في المثال المذكور كانت التجربة في ناس سود في بلاد مخصوصة لا
يعطي حكما كليا مطلقا بل مقيدا بتلك المهية وح لا يتطرق الخطا الى الحكم الا ان
المهية ربما يقارن الحكم بالذات اي يكون له دخل في ثبوت ذلك الحكم وربما
يقارنه بالعرض بحيث لا يكون له مدخل في ثبوته ويفيد الحكم بحسب ان يكون بالاولى
بالثانية [illegible] اعني تكرار المشاهدة لا القياس فانك اذا شاهدت اختلاف
شكل القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس وضممت اليه القياس وهو ان ذلك له
كان اتفاقيا لما كان دائما عرفت ان نورها مستفاد من الشمس والحدس موتمثل

المبادي المرتبة للعلم في النفس [illegible] وقد لا يكون كالامارات لا يريد بذلك
ان التواتر يحصل بمجرد الاخبار الكثيرة والاخرى بحسب انضمام القرائن والامارات
معها ولهذا لا ينحصر مبلغ الشهادات في عدد معين فربما يكفي مع الامارات
القوية عدد كثير وربما لا يكفي في حصول الجزم الا جم غفير [illegible] واما المشهورات
من هذه الجملة فهنا ايضا من هذه الاوليات المشهورات هي قضايا يعم اعتراف
الناس بها وهي اما اليقينيات كالاوليات وغيرها لكن لها اعتباران احدهما
من حيث انه يعترف بها عموم الناس وكونها مشهورات بهذا الاعتبار وثانيهما
من حيث انها تحكم به محض العقل ويجب قبولها وبهذا الاعتبار هي يقينيات واما
غير يقينيات وهي التي يتوقف العقل الصرف في الحكم بها لكن لعموم الناس
اعتراف وهي آراء محمودة وربما يخصص باسم المشهورات وقول الشارح والآراء
المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة والاختلاف العامل خلاف كلام الشيخ وتخصيص
بلا مخصص فالمشهورات يقال بالاشتراك على ما يعم اعتراف الناس بها وهي يتناول
اليقينيات وغيرها وعلى الآراء المحمودة اطلاق اسم المشهورات عليها اولى
لان مناطها والعمدة فيها الشهرة وعموم الاعتراف والشيخ في مقابلة المحمود كما
ان الكاذب في مقابلة الصادق والصادق غير المحمود كذلك الكاذب غير الشنيع
اذ ربما محمود شنيع وكاذب حق فالمشهورات اما من الواجب قبولها او من
الآداب التي يكون الصلاح فيها كقولنا العدل حسن والظلم قبيح وما يطابق عليه
الشرائع كقولنا الطاعة واجب واما خلقيات وانفعاليات كقولنا كشف العورة
قبيح ومراعاة الضعفاء محمودة واما استقرائيات كقولنا تكرار العمل يحل ودفع
المضرة واجب وايضا المشهور اما مشهورات على الاطلاق واما بحسب صناعة كقولنا
المتربط وارباب ملة كقولنا الربوا حرام فان قلت ح لا يكون من المشهورات
لانها هي التي يعترف بها عموم الناس فنقول الناس اما جميع افراد الانسان وهي
المشهورات على الاطلاق او جميع افراد طائفة وهي المشهورات عند الطائفة
القضايا الوهمية الوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في غير
المحسوسات فان الوهم تابع للحس لا يدرك الا المحسوس وان ادرك غير المحسوس فلا يدرك

الا على نحو المحسوس فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط في حكمه فان قلت الحكم
على شيء تاخر بسبب عن ادراكها فاذا لم يكن الوهم مدركا للمجردات فكيف يحكم عليها
وايضا المحمولات في القضايا لا بد ان يكون كلية والوهم لا يدرك الكليات فكيف
يحكم بها فنقول الحاكم والمدرك بالحقيقة النفس والوهم والعقل آلتان لها في الحكم و
الادراك الا ان الوهم شديد العلاقة بالنفس يستعمله في غير المحسوسات استعمالها اياه
في المحسوسات فيقع في الغلط ويعرف كذب الوهم بان يساعد العقل في مقدماته
فينتج نقيض حكمه مثلا يحكم بان كل موجود محسوس ويسلم ان للمحسوسات مبادي وان
المحسوسات مبادي قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا وكذا
يسلم ان الوهم نفسه وافعاله موجودة وغير محسوسة واذا وصل الى النتيجة امتنع عن
قبولها ومن وقع عن قضايا الوهمية لا يقاوم نفسه حيث صارت منقادة له
اسد الانقياد قوله ان الظن يطلق على المعنيين الاول على مقابل اليقين وبهذا
المعنى يشتمل الاعتقاد والجهل المركب والظن الصرف الثاني على غير الجازم الراجح
وهو الظن الصرف قوله اما المشبهات فهي قضايا تشبه الاوليات او المشهورات
والتي تشبه الاوليات تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات تقع في المشاغبات
وهي الاشتباه على تاويل المشابهات اما حيث اللفظ او حيث المعنى الذي من جهة اللفظ
ستة اقسام اما في اللفظ المفرد او في اللفظ المركب والذي في المفرد ثلثة لانه اما ان
يكون من مادة اللفظ او صورته او عوارضه اما الذي يكون من المادة فانما يكون
بحسب اختلاف معاني اللفظ اختلافا ظاهرا كما اذا كان اللفظ مشتركا كاشتراك
العين بين الباصرة والينبوع او اختلافا خفيا كما اذا كان حقيقة في بعضها ومجازا في
البعض الآخر كالنور فانه حقيقة في الكيفية المبصرة مجاز في الحق واما الذي من
الصورة اي الهيئة التصريفية فكاشتراك المضارع والفاظ العقود واما الذي
من العوارض فكالاعراب والبناء والتشديد والتخفيف والذي في المركب ايضا
ثلثة لانه اما في نفس التركيب كما في وجود المركب وعدمه فظن المركب غير مركب
كما يقال الخمسة زوج وفرد فيظن عدم التركيب فعند انه كون الخمسة موصوفة بالزوجية
والفردية او يظن غير المركب مركبا كما يقال زيد شاعر طبيب ما فيظن التركيب

فعند انه شاعر واما الاشتباه من جهة المعنى فاما ان يتعلق بالقضايا المفردة او
المركبة والاول اما ان يتعلق بطرفي القضية او بالنسبة بينهما وهو باعتبار الحمل اما ان يتعلق بطرفيها
وهو اخذ غير الطرف طرفا كاخذ ما في العرض مكان ما بالذات والثاني في اربعة اقسام
يجيء ذكرها في المنطق قوله وعنه الشروع في التركيب الثاني للحجج المركب
اولا من المفردات وهي الموضوعات والمحمولات وثانيا من القضايا مركبها
من المفردات تركيب لها اول وقد فرغ عنه بالابحاث المتقدمة فقد شرع في التركيب
الثاني فقوله ولا يكون في حكمها اي لا يكون في حكم قضية واحدة احتراز عن الشرطية
فانها مركبة من القضايا لكنها في حكم قضية واحدة والقضايا ثلثة اقسام احدها ما يرجع
فيها الى التسليم والقبول اي يسلم ويقبل ولا يمنع اصلا كالاوليات وثانيها ما لا يرجع
فيها الى التسليم والقبول اصلا وهي المطالب الكسبية وثالثها ما يرجع فيها الى التسليم
والقبول لكن اذا التفت لنت الحق لا يرجع فيها اليه كالمشهورات والمقبولات
فانها وان يكلف بحسب الشهرة والاعتقاد لكن اذا اجرى النظر فيها ولوحظت بالعين
الصرف لم يسلم والاول لا يطلب بالحجة بخلاف الاخيرين مما يحتاج عليه اما شيء لا
يرجع فيه الى القبول والتسليم كالنظريات او شيء يرجع فيه اليهما كالمشهورات او اصناف
ما يحتاج ثلثة لا بد ان يكون بين الحجة والمحتج عليه تناسب والا لامتنع استفادة
منه وح اما ان يشتمل احدهما على الآخر او لا فان اشتمل فان كان المط فهو الاستقراء
اذ المط كلي انما يثبت تحقق الحكم في جزئياته والكلي مشتمل على الجزئيات كقولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ فانه يستفاد من ثبوت الحكم في جزئياته التي مع الاستقراء
فيها وان كان الحجة فهو التمثيل وذلك ط وان لم يشتمل احدهما على الآخر فلا بد ان يكون
هناك ثالث يشتمل عليهما والا لم يكن بينهما تناسب مفيد للعلم بالمط وهو التمثيل فان
العلة الجامعة يشتمل على حكم الاصل وهو الحجة وعلى حكم الفرع وهو المط وانما قال
اصناف الحجة دون انواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا واستقراء باعتبارين
كالقياس المقسم وقد يكون قياسا وتمثيلا باعتبارين كما في بعض التمثيلات وهو ما اذا
كان العلة قطعية في يكون احدهما معنى القياس فهكذا كلما تحققت العلة تحقق في
الفرع لكن العلة متحققة في الفرع فيتحقق الحكم فيه فعلى هذا يكون ذكر الاصل حشوا فقوله ولنوع

من التمثيل عطف على قوله كالقياس المقسم الا ان هذا التشبيه بجزئي وذلك تشبيه بكلي كانه
قال المجتهد قد يكون قياسا باعتباره واستقراء باعتبار كما قد يكون قياسا باعتبار ومثالا
باعتباره والمراد بالمثال في قوله ذكر المثال حسوا هو الاصل لا ضد واقع في التمثيل مثالا
كما يقال الجسم مؤلف فيكون محدثا كالبيت لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يفيد
الا استقراء ناقصا والتمثيل بقطعيته لم يصدق على القياس وفسر الامام مع التمثيل
نسبة قوله الاستقراء والقياس اذ اجمل على كلي لوجوده في جزئيات الثاني فان
جعلنا الكلي الاول اكثر والثاني اوسط والجزئيات اصغر كان قياسا وان جعلنا الكلي
الثاني اصغر والجزئيات اوسط فهو استقراء والقياس والاستقراء يختلفان بحسب
تناول الاصغر والاوسط يظهر من المثالين المذكورين وهو التلازم وجودا وهو ثبوت
الحكم عند ثبوت المعنى الجامع والتلازم عدما وهو عدم الحكم عند عدم الجامع فان
كان التلازمان جزئيين لم يفيدا وان كانا كليين فلو اقتصرنا عليه الجامع للحكم
لاقتصرنا عليه الحكم للجامع لان كل واحد منهما تلازم الآخر وجودا وعدما فيكون كل
واحد منهما علة الآخر وهو ح ومع ذلك لا فائدة لعدم النزاع في تحقق الحكم في النوع
ح وايضا الاستدلال دوري لتوقف كلية التلازم على ثبوت الحكم في النوع لثبوت
المعنى فلو اثبت الحكم في النوع بالتلازم الكلي يلزم الدور قوله وقد يعد الدال
على الجنس بالاشتراك والثاني في حد ما هو كذلك اي لما كان القول المسموع والمعقول
كان القياس يقال عليهما جاز ان يذكر في حده وانما احتيج الى ذلك لان القياس المعقول
يكفي اذا كان المطلوب برهانيا والاربعة الاخرى فهي محتاجة الى القياس المسموع قوله
وفرق بين ما يلزم عنها جواب سؤال هو نقض بالمقدمات المكتسبة فانه لا يلزم منها ضروري
والجواب ان المراد اللزوم الضروري لا اللازم الضروري قوله والفاضل
الشارح اورد ههنا اشكالين لما ذكره وان القياس الاقتراني لا بد من امر مشترك
هو الحد الاوسط ورد ان القياس قد يتم بلا تكرر حد وقد لا ينتج مع تكرر الحد اما الاول
فكقولنا آ مساو لب وب مساو لج ينتج آ مساو لج وكقولنا الدرة في الحقة والحقة
في البيت ينتج ان الدرة في البيت واما الثاني فكقولنا الانسان حيوان والحيوان
جنس لا ينتج ان الانسان جنس واجيب بان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير الحيوان

المحمول

المحمول على الانسان لان الحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره وهو
صورة عقلية مجردة والمحمول على الانسان مطلق الحيوان الذي لا شرط فيه اصلا فلم
يتكرر فيه الوسط وهو ضعيف من وجوه الاول ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس لو كان
غير محمول على الانسان وغيره فلا يكون محمولا على شيء من الحقائق اصلا فضلا عن
ان يكون محمولا على كثيرين مختلفين بالحقائق فلا يكون جنسا فالحيوان الذي حمل عليه
الجنس لا يكون جنسا والثاني ان الشيخ صرح بان الحيوان بشرط لا شيء ليس الجنس
بل مادة فكيف يحمل الجنس الثالث ان الحيوان بشرط لا شيء لما كان جزء النوع يكون
متقدما على النوع في الوجود لتقدم الجزء بالضرورة فلا يكون الفصل مقوما له اذا
مع النوع في الوجود لانه الجزء الاخير له ومع الشيء لا يتقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون
جنسا الرابع ان الجنس لو كان هو بشرط لا شيء وهو جزء الماهية كان جنس الجنس جزء للجنس
سابقا عليه في الوجود فيكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له
وقد ابطله الشيخ في الشفاء واجاب الشارح عن الاشكال الاول بان المساوي يساوي
لج ان لم يغاير قولنا مساو لب فلم يكن قياسا لان النتيجة هي بعينها النتيجة الاولى
وان غايرها فيكون في قوة قولنا آ مساو لب وب مساو لج فلم يكن قياسا والمساوي لب
مساو لمساو لج فآ مساو لمساو لج والحاصل ان قياس المساواة لا ينتج بالذات فيه
فالذي في موقف البيت انما يصح على ما نقله الامام ذكر البعض قياس المساواة بالنسبة
الى نتيجتين وقولنا آ مساو لج والمثال الثاني نسبة قياس المساواة بالنسبة الى هذه
النتيجة الا انه يمكن ان يتوصل اليها ايضا باضافة مقدمة اخرى وهي قولنا مساو
لمساو لج وعن الثاني ان الحيوان المقول على الانسان هو الحيوان من حيث هو والحيوان
الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم فلا حد اوسط ههنا قوله ومن المحمول
على الانسان فقط اي لا يفهم منه ان الحيوان محمول على الانسان غير محمول على غيره بل
المراد انه محمول على الانسان من غير اعتبار شرط ولما كان هذه العبارة احتملت
خلاف المراد عبر عنها الى ما لا يحتمل خلافه وهو الاصوب وفيما نظر اما الاول فلان من
تعقل مقدمتي قياس المساواة تعقل جزما ان آ مساو لمساو لج وان يخطر بباله تلك
القضية الاجنبية فالاستلزام ثم ليس بتلك الواسطة على ان الترديد بين الاتحاد

في المفهوم والتغاير قبيح لان الاول ضروري الامتناع ويمكن ان يقال التباين لزمه
مساو لج فجاز ان يراد به مفهوم المساوي لج مجازا ولا يراد به مفهومه الحقيقي وح
يغاير مفهوم المساوي لج فالترديد بين المفهومين المجازي والحقيقي ولا يتعين فيه وا
الثاني فلانا ناخذ الجنس جنسا طبيعيا وطبيعة الحيوان من حيث هي هي الجنس
الطبيعي فيكرر الحد الاوسط على ان الاشكال ظاهر الاندفاع ولانهم ما ادعوا ان
الانتاج لم يحصل بدون تكرر الاوسط ولا برهان لهم دال على ذلك بل المراد
انهم انما ضبطوا القياس واثبتوا احكامه حيث تكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر لم
يدخل تحت الضبط وهو لا ينافي الانتاج في بعض الصور وايضا تكرر الوسط اذا
كان شرطا في الانتاج فهو غير كاف فيه حتى اذا تكرر الوسط لم يكن بد من الانتاج
فلا يرد النقض بقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس لانتفاء شروط آخر وهو كلية
الكبرى قوله اعتذر دالهم بوجهين احدهما البعد عن الطبع فان النظم الطبيعي
هو الاول اذ الذهن ينتقل من موضوع المط الى الوسط ومنه الى المحمول والرابع
مخالف له في كلام المقدمتين والوسط على طرفي القياس فلينتقل الذهن فيه من الاوسط
الى الاصغر وينطبع ثم ينتقل من الاكبر الى الاوسط تحرزا في الاندراج والانتاج و
ثانيهما اشتماله على كلفة متصاعفة لاحتياجه الى عكس المقدمتين قوله واما
في الضروب التي يريد بعلب المقدمات اي تبديل الصغرى بالكبرى اذ الشكل
الرابع يريد الى الشكل الاول تارة بتبديل المقدمتين واخرى بعكسهما فان من
الطالب ما يحصل من المقدمات المرتبة على هيئة الشكل الرابع فلم ينضم القياس
على نهج الشكل الاول كان اللازم عكس المط ويعبر عن النظام الطبيعي والاكبر في قوله
هو اكبر ضروب الشكل الاول مستدرك لان جميع ضروبه ثلثة اللهم اذا اعتبر الهيات
قوله الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اذا كانت الصغرى
سالبة حملية او وجودية لادائمة فنتج ان السالبة الممكنة يلزمها موجبتها وموجبتها
نتج فيكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فيقال متى صدقت السالبة
الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة وهو المط الا ان النتيجة يكون ممكنة موجبة وكذلك
في الوجودية اللادائمة لكنها نتج بوجهين فان لها لازمين الموجبة اللادائمة والموجبة

اللاضرورية فهو نتج بالوجهين معا فان قيل قول الشيخ يجب ان يكون الصغرى موجبة
او في حكمها فان كانت ممكنة او وجودية حتى يدخل الاصغر في الاوسط دال على ان
الصغرى اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلا في الاوسط وليس كذلك لان الحكم في
الكبرى على ما هو الاوسط بالفعل فلا يتناول ما هو اوسط بالامكان لجواز ان لا يخرج
الى الفعل اصلا فنقول المراد مادة الامكان التي الحكم الايجابي فيها حاصل بالفعل
فيتحقق الاندراج والى السؤال والجواب اشار بقوله ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا
في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل فان قلت اذا لم يتحقق الاندراج حيث
الصغرى ممكنة لم يحصل الانتاج فنقول لا نم بل نعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندراج
البين كما يجيء وانما نظر الشارح بان الصغرى الممكنة التي في حكم الموجبة لم تنتج بالذات
بل بواسطة استلزامها الموجبة فندفع لان المراد بالاستلزام الذاتي في تعريف
القياس ليس انه لا يكون بواسطة اصلا والا خرج البيان بالعكس المستوي بل انه لا
يكون بواسطة مقدمة غريبة وهي ما يغاير حدودها حدود القياس والموجبة بالقياس
الى السالبة ليست كذلك ثم انه ان يدفع اعتراضه بالتحقيق في المقام وهو ان موجبة
القضية المركبة ليست مغايرة لسالبتها فان كلا منهما ربط المحمول فيه بالموضوع
ربطا يحمل الطرفين كما في الامكان الخاص او ربطا وجوديا في الطرفين كما في الوجودية
اللادائمة فالموجبة والسالبة محصلهما ربط مشتمل على ايجاب وسلب والفرق بينهما
ليس الا في اللفظ والنتيجة لا تلزم السلب او الايجاب اللفظيين بل انما يلزم بسبب
اشتمال القضية على النسبة المركبة فالانتاج لما كان للنسبة المركبة وهي حاصلة في
السالبة فيكون نتيجة انتاجا ذاتيا وحاصل هذا الكلام ان انتاج السالبة المركبة
للايجاب المشتملة هي عليه لانها في قوة موجبتها المركبة وذلك لانه لا فرق بين
الموجبة والسالبة في المعنى والموجبة تنتج بالذات فيكون السالبة منتجة بالذات
اذ الانتاج بحسب المعنى ولا فرق في المعنى وهذا كلام محقق لكنه ينافي ما ذكره اولا
ان هذه السوالب تنتج بقوة تلك الموجبات وقد شرحناه وكان كلام الشيخ ليس الا
هذا وهو ان صغراه اما موجبة او في حكمها بسبب اشتمالها على الايجاب لا بسبب استلزامها
لموجبتها قوله كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يتم على الفرس فيما يقال لاشي

من فرس بانسان وكل انسان حيوان والحق لاشئ من الحجر بحيوان قوله معناه ان انتاج
هذه القرائن حمل كلام الشيخ على ان الانتاج في الشكل الاول انما يكون بينا اذا كان
الصغرى بالفعل اما اذا كان بالقوة فلا لعدم اندراج الاصغر تحت الاوسط الا بالقوة
فالصغرى اما بالفعل او بالقوة فان كانت بالقوة فالكبرى اما ان يكون بالقوة او
بالفعل واما بالفعل اما ان يكون ضروريا او لاضروريا فمراد الشيخ من كون الصغرى
او الكبرى ممكنة ليس هو الامكان العام الشامل للقوة والفعل بل الامكان الصرف
المقابل للفعل لان الكلام في التعدي غير البين وهو لا يكون الا اذا كان بالقوة ويمكن
ان يحمل الكلام على الاقسام المتعارفة بالمفهوم فيقال الانتاج البين انما يلزم اذا كان
الصغرى حكم فيها بالفعل اما اذا حكم بالامكان فليس يلزم انتاج البين واحتمل ذلك
لاشتمالها على الفعل ولهذا قال وليس يجب ان يتعدى ولم يقل يجب ان لا يتعدى
بعد ما بينا فاذا كانت الصغرى ممكنة فالكبرى اما غير موجهة وهي المطلقة او موجهة
واما ان يكون بالضرورة وهي الضرورية او لا بالضرورة وهي الممكنة فالممكنة على هذا
شاملة للقوة والفعل والممكن على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قيل
فلو كان المراد بالامكان القوة الصرفة ههنا لكان مستعملا للامكان بخلاف الاصطلاح
وقوله بينا بينا بالخلف والرد وهو ان يوخذ نقيض النتيجة ويضم الى الصغرى لينتج مع
الشكل الثالث ما ينافي الكبرى او يضم الى الكبرى لينتج مع الشكل الثاني ما ينافي الصغرى
فيه حفظ قوله لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان تقرير الدليل على مطابقة ما
في المتن ان يقال اذا كانت المقدمتان ممكنتين يلزم امكان النتيجة لانه اذا كان كل
ب آ بالامكان فان كان كل ج ب بالفعل كان ج آ بالامكان لكن يجب
ان يكون ب بالفعل فيمكن ان يكون بالامكان وبعبارة اخرى اذا امكن ان يكون
ج آ لان ج اذا كان ما يمكن ان يكون آ امكن الاندراج البين فاذا امكن ان يكون
ما يمكن ان يكون آ امكن ان يمكن ان يكون آ فيكون ج آ امكان امكان والحاصل ان
اندراج الاصغر تحت الاوسط يستلزم النتيجة الممكنة وامكان الاندراج يستلزم
امكان النتيجة وامكان الامكان مستلزم للامكان لانه لو امتنع لم يكن لامكانه
امكان ضرورة ان امكان الممتنع ممتنع بوجه آخر وهو ان لنا مقدمة اولية وهو ان

كل ما ليس يمكن يمتنع ان يكون ممكنا ويعكس الى ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وقد ب
ج يمكن ان يكون وما يمكن ان يكون ممكنا لا يمتنع ان يكون ممكنا فلا يمتنع ان يكون ممكنا
فهو ممكن فقد صح ان ج يمكن ان يكون آ وهو المط فلما تبين استلزام امكان الامكان
الامكان وبهذا النظر اللطيف يكون الانتاج قريبا الى البين لا محالة لا يقال
الحكم في الكبرى على ما صدق عليه ب بالفعل وج وان امكن ان يكون ب يجوز ان
لا يخرج الى الفعل اصلا فلا يدخل في كل ب فلا يتعدى الحكم اليه كقولنا لا زيد الا عين زيد
كاتب بالامكان وكل كاتب بالفعل غير زيد ولا يصدق زيد غير زيد لانا نقول
الفعل المعتبر في عقد الوضع ليس فعل الوجود فقط بل اعم منه ومن الفرض العقلي على ما صرح
به الشيخ في تحقيق المحصورة الكلية فالحكم في الكبرى على كل ما فرضه العقل ب بالفعل
وعلى تقديران يفرض الفعل ج ب بالفعل يكون ج من افراد ب ويمكن له اذا اذا
امكن له على هذا التقدير يكون ممكنا له في نفس الامر لان ما لا يكون ممكنا في نفس الامر يستحيل
ان يصير ممكنا على تقدير ممكن قال الشارح في توجيه الكلام ههنا اذا امكن ج ب ولكن
ان يكون ب آ فهناك امكانان اذا فرضناهما خارجين الى الفعل وب آ بالفعل فعند هذا
الفرض يكون ج آ بالفعل من غير لزوم مح وكل ما يوجد من غير لزوم مح فهو ممكن
فيكون ج آ بالامكان والحاصل انه اذا فرض فعلية المقدمتين ولم يلزم منه مح
فلا يمتنع فعلية المقدمتين واذا لم يمتنع النتيجة امكنت فقد ظهر ان هذا الحكم انما
يتبين من غير ان الممتنع ممكن واما انه يحصل من انعكاس القضية التي ذكرناها في الوجه
الاول فلا توجيه له على ان هذا التوجيه لا يطابق كلام الشيخ لانه انما بين الانتاج
بتوسط امكان الامكان وهذا لا يتوقف على اثبات امكان الامكان
هذا بيان الاختلاط قد سلف ان الشارح حمل الامكان في هذه الاختلاطات
سواء كان في الصغرى او في الكبرى على القوة الصرفة فالفعل الذي في مقابلته
اما ان يكون ضروريا او لاضروريا كما فهم بعض تلامذة المعلم الاول في قسمة القضية
الى الثلثة فاراد بالمطلق في هذا الاختلاط المطلقة اللاضرورية كما سيصرح
فيما بعد فنتيجة ممكنة خاصة لان الصغرى اذا فرضت فعلية لم يلزم منه مح وموضع
الكبرى اللاضرورية نتيجة مطلقة لاضرورية فيصدق ممكنة خاصة لما مر لكن الممكنة

الصغرى ربما يقع على الفعل فح يكون النتيجة بالفعل وربما يبقى بالقوة فقد يكون النتيجة ساكتة
للقوة والفعل وهو الامكان الخاص الشامل للقوة والفعل واما ما ذكره الشيخ من
الامكان العام فمراده العموم لغة لا العموم الاصطلاحي في كلام الشارح وهو خروج
عن اصطلاح القوم من غير ضرورة بل يكون المحافظة على الاصطلاح وكما اشرنا اليه
ويكون المراد بالمطلق المطلق العام فتكون النتيجة ممكنة عامة لان الكبرى المطلقة
اذا اخذت في مادة الضرورة كانت النتيجة ضرورية اذ اللاضرورة من
الصغرى لا يتعدى الى مادة النتيجة المحتملة للضرورة والضرورة لا يكون الا ممكنة
عامة واما قوله لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه فبناء على تفسير الامكان
بالقوة المحضة والاطلاق باللاضروري وقوله ولا يكون القول بان ما يعم الفعل و
القوة هو الامكان العام صحيحا ظاهر الفساد لان الشيخ ما حصر العام للقوة والفعل
في الامكان العام بل اللازم لذلك الاختلاط ليس الا الامكان العام لاحتمال الضرورة
كما ذكرنا واعلم ان الامكان العام شامل للقوة والفعل ولكن بحيث يشمل فعلية الضرورة
والامكان الخاص ايضا يشمل القوة والفعل بحيث لا يشمل فعلية الضرورة وكان
المراد من قوله من وجه آخر هذا الوجه قوله ولنورد في بيان ذلك وجها آخر
تقريبا تقريره ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط بالفعل كان النتيجة ضرورية في
نفس الامر وان لم يفرض كذلك والا انقلب ما ليس بضروري في نفس الامر ضروريا
على تقدير ممكن وانت خبير بان هذا كلام الشارح وكلام الشيخ هو ان الحكم في الكبرى بضرورة
وصف الاكبر ما دام ذات الاوسط والا لم يكن موجودا وهذه الضرورة لا
يتوقف على اتصاف ذات الاوسط بوصف الاوسط والا لم يكن ضرورة ذاتية
بل وصفية فح ضرورة الاكبر ثابتة للاصغر وان لم يثبت له وصف الاوسط
وقوله فالاوسط في هذا القياس جواب سؤال وهو ان الاوسط لو لم يكن له دخل
في ثبوت الضرورة فوسط بين طرفي المطلوب لغو لا فائدة فيه والجواب انه لا
دخل في ثبوت الضرورة في نفس الامر ولكن له مدخل في العلم به وقوله والكبرى
المحتملة لها اي للضرورة نتيجة محتملة لانها والصغرى ان كانتا فعليتين كانت
النتيجة فعلية وان كانتا او احديهما ممكنة كانت غير فعلية ثم توجيه النظر ان يقال

حيث ان ضرورة الاكبر لا يتوقف على ثبوت وصف الاوسط وثبت عند عدم الاوسط
لكنها انما ثبت لذات الاوسط وانما يثبت الاصغر لو كان داخلا في ذات وهو
لجواز ان لا يكون الاصغر اوسط بالفعل اصلا فلا يدخل اوسط بالفعل اجاب عنه بوجهين
الاول ان الاوسط اذا كان مسلوبا عن الاصغر دائما والدوام لا ينفك عن الضرورة
فيصدق سالبة ضرورية فلا يصدق موجبة ممكنة ولا ينتظم للقياس وهذا انما يتم
في الصغريات الكلية لا الجزئية على زعم القوم الثاني ان الاوسط وان لم يثبت
الاصغر اصلا لكن فرضه بالفعل فعلى هذا الفرض يكون النتيجة ضرورية فيكون
الضرورية في نفس الامر لان ما ليس بضروري يمتنع ان يكون ضروريا فلا يمتنع
ان يكون ضروريا فهو ضروري فهذا يدفع الاحتمال المؤدي الى الاشكال وهو احتمال
ان يكون لما لم يوصف بت دائما حكم مناقض للقسم الاول لا يقال اذا فرض بالفعل
ازدادا افراد الاوسط فربما لا يبقى الكبرى صادقة فلا نتيجة لانا نقول الحكم في الكبرى
على جميع ما فرضه العقل انه اوسط بالفعل والاصغر مما فرضه العقل انه الاوسط بالفعل
فيكون داخلا في افراد الاوسط وليس هناك ازدياد اصلا قوله لكن الصغرى اذا
كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها سالبتها اي ممكنة خاصة اذ وجود لا دائمة
فان السالبة الممكنة الخاصة يستلزم موجبتها وكذا السالبة الوجودية تستلزم
موجبتها فان الصغرى اذا كانت موجبة ممكنة خاصة او وجودية نتج وكذا
سالبتها نتج لان الانتاج اللازم ملزوم لانتاج الملزوم ضرورة ان لازم
اللازم لازم فقول الشيخ لان الممكن المحتمل سالبة لازم موجبة الاولى ان يقال
موجبة لازم سالبة حتى يطابق البيان وفي بعض النسخ لازم بصيغة المضي
وهو ظ لا اشكال عليه وقد مر في صدر الكتاب ان المراد بالممكنة الصادقة ما يقابل
حتى يحصل الاندراج وذكرها ههنا بحيث يشمل القوة والفعل فلا تكرار قوله
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية تنتج الصغرى بالخاصة
والكبرى بالوجودية يستدرك في الاستثناء لان الصغرى لو كانت ممكنة عامة
والكبرى مطلقة عامة فالنتيجة غير تابعة للكبرى وذلك ثلث اصطلاحات
اخر قوله واما التعليل بكذب الكبرى الى قوله يستقيم ايضا على وجه لانه

لا يستقيم ظاهرا اذا امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لا يجب ان يكون بكذب الكبرى
لجواز ان يكون بكذب الصغرى كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة ادواما وكل
كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا لادائما قوله ولا عن ممكنتين كيف
كانت اي سواء كانتا موجبتين او سالبتين بل انما الخلاف اولا في المطلقتين
اي الشاملتين للدوام واللادوام في المطلقات الصرفة وهي الوجوديات
قوله فاذن ليس ما يتالف من المطلقات والوجوديات قياس وهي
لم تنتج المطلقتان لم تنتج الممكنتان ولا مطلقة وممكنة لانه اذا لم ينتج الاخص
لم ينتج الاعم قوله والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي والشيئين
بجزئيين هذا لفظ لانه لو كان كليا تكرر في الجزئيات المعنى الواحد وجزئيات
بشيئين وفرق الشارح بينهما باحتمال الاول وحصر الثاني لبين بحيث لان النقض
في الموجهات انما يكون بعد رعاية شرائط الكمية والكيفية فانها لم يراع فربما
يكون الاختلاف لعدم تلك الشرائط لا لعدم شرط الجهة ولما قوله الجزئي
لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ فغير وارد لان الحمل في اللفظ كان للبعض قال
الامام الحاصل ان الاشتراك في اللازم او العارض كما يكون للتماثلات يكون
ايضا للمختلفات فلم يكن الاستدلال على تساوي الملزومات والمعروضات
ولا على فرجه هذا الشكل الى ان الاوسط حاصل لاحد الطرفين غير حاصل للآخر فوجب
بيان الطرفين ثم الاختلاف ان كان في اللوازم دال على بيان الملزومات وان
كان في العوارض فلا يدل على اختلاف المعروضات ولما كان المحمولات المطلقة
والممكنة من قبيل العوارض لا جرم كانت الاقيسة المركبة منها غير منتجة قوله
واما الافتراض فبان عين من ج انما قال عين لان بعض ج في الجزئية غير معين
فاذا اردنا به الافتراض عينا لكل الافراد التي هي ج وليس ب وسميناها فلما
صارت محمولا على ج حملا كليا قوله ليس بتاليف قياس على الحقيقة فان
ج اسم الافراد التي عبر عنها فبعض ج هو وبعض اسمان مترادفان ليس واحد
فبعض ج معناه ان معنى بعض ج معنى ج وليس هذا كقولنا الانسان بشر
لان معناه ما صدق عليه الانسان بشر فيه حمل الا انه غير مقيد وليس فما نحن

بصدده حملا اصلا فلا حاجة الى تاليف قياس آخر بل ان يقال اذا صدق لا شيء من
ج آ وج بعض آ فقد ظهر من هذا انه لا حاجة في كل افتراض الى تركيب قياس من
الشكل الاول وانما اورد على هيئة القياس لازالة اشتباه من جهة تعين الموضوع
بلا تعين الموضوع صارت القضية الاولى كلية فلو لم يتالف قياس من الشكل
الاول يوهم النتيجة كلية فكان تالف القياس من الاول ليظهر جزئية النتيجة
قوله كما مر ذكره في الشكل الاول من الصغرى الضرورية والكبرى المشروطة
الخاصة او العرفية الخاصة فنقول هنا اذا صدق كل ج ب باحد الامكانين ولا شيء
من آ ب لادائما صدق لا شيء من ج آ بالامكان والا لصدق نقيضه وهو بعض ج آ
بالضرورة لكنه مناقض الكبرى فيقتضي ان كل ذات يتصف بآ فاتصافه بآ لا يكون
دائما ونقيض النتيجة يقتضي ان بعض الذوات اتصافه بآ ضروري يساويان قوله
والاظهر الخلف اي الاظهر ان يكون في الكتاب لفظ الخلف لا الافتراض على ما هو
في بعض النسخ لان الافتراض لا يجيء الا اذا كانت الصغرى جزئية ومع ذلك
يستغنى عنه بسبب انعكاس الكبرى قوله وان لم يكن سالبة بل موجبة الكبرى
اذا لم يكن سالبة مطلقة فاما ان يكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة
فقوله وان لم يكن الكبرى سالبة يتناول الاقسام الثلثة لكن لما كان الايجاب والسلب
في الامكان الحقيقي يتلازمان لم يعتبر قسمة الممكنة الى الموجبة والسالبة وقال بل موجبة
لان حكم ايجاب الامكان يغني عن حكم سلبه قوله فلذلك حكم الشيخ
لانها لا تكون اقيسة عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول فالواجب في بيان العقم
ايراد صورة البعض كما يجيء قوله وزعم صاحب البصائر لما زعم ان السالبة العرفية
الخاصة تنعكس كنفسها على مذهبه وقال الصغرى السالبة العرفية الخاصة مع كبرى
الممكنة تنتج موجبة جزئية لانه اذا عكس الصغرى وجعلت كبرى والممكنة صغرى
حصل من الشكل الاول منتج لممكنة خاصة سالبة وهي تستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة
عامة جزئية وهي منتجة للقياس وقال الصغرى السالبة العرفية العامة مع الممكنة لا تنتج
لان السالبة العرفية يحتمل الضرورة فان كانت ضرورية صدقت في عكسها سالبة
ضرورية وهي مع الممكنة في الشكل الاول منتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرورية

على هذا الوجه لا دخل للصغرى لا تحذف النتيجة بل يوجد الكبرى السالبة
فلا يثبت القياس وصحح الشارح هذا في الهامش

كلية وان كانت الضرورية النكت كنهها بناء على مذهبه وح يصدق النتيجة ممكنة
موجبة فيكون النتيجة تارة سالبة ضرورية وتارة موجبة ممكنة فيكون النتيجة مختلطة
للطرفين اي الايجاب والسلب فلا ينتج اصلا وتبين فساد كلامه بصورة البعض
بعد ما مر من عدم انعكاس العرفية الخاصة كنهها قوله فقد قيل يعني ان المقدمتين
في الشكل الثاني اذا كان احديهما مطلقة حينية والاخرى عرفية والحينية هي التي حكم
فيها في بعض اوقات الموضوع والعرفية هي التي في حكم فيها في جميع اوقات وصف
الموضوع فاما ان يكون الحينية مقيدة باللادوام او لا فان لم تقيد باللادوام شرط
لانتاج الاختلاف في الكيف وان قيدت باللادوام ينتج سواء اختلفا في الكيف
او لا لوجوب تباين الوصفين اي وصف الاصغر ووصف الاكبر لكن بشرط ان
يكون الكبرى هي مع العرفية مثاله ان يقدر مع كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين
وخلو الجالسين عن وصف الكتابة في بعض اوقات جلوسهم فح لا شيء من الجالس
بمحرك يده في بعض اوقات كونه جالسا وكل كاتب محرك يده ما دام كاتبا ينتج لا شيء
من الجالس بكاتب في بعض اوقات كونه جالسا واما قوله في جميع اوقات جلوسه
فيقتضي ان يكون النتيجة عرفية وهو ينافي قوله فيما قبل ان النتيجة مطلقة وضعيفة مع ان الدليل
لا يساعد عليه واذا قلت المقدمات لا ينتج لا شيء من الكاتب بجالس في بعض اوقات
كونه كاتبا لانا نوضح كون الكتاب جالسين في جميع اوقات كتابتهم فالعرفية في هذا
الاختلاط اما ان يكون كبرى او صغرى فان كانت كبرى فالحينية اما ان يكون موجبة او سالبة واما
كان انتاج القياس حينية سالبة اما ان كانت الحينية موجبة فلنا حكمنا فيها بان وصف الاوسط
مناف لوصف الاكبر فلما كان وصف الاصغر مجتمعا مع وصف الاوسط في بعض الاوقات
والمجتمع احد المتنافيين في يخلو عن المنافي الآخر في ذلك الوقت يلزم ان يخلو وصف
الاصغر عن وصف الاكبر في ذلك الوقت وهو مفهوم السالبة الحينية واليه اشار
بقوله وبيان ذلك ان الوصف الذي يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر مثاله بان يجعل السالبة
الحينية في المثال المذكور موجبة معدولة فتقول كل جالس هو لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه
ولا شيء من الكاتب لا يحرك يده في جميع اوقات كتابته ينتج الجالس ليس بكاتب في بعض
اوقات جلوسه فوصف الجلوس الذي يجتمع مع عدم حركة اليد المنافي لوصف الكتابة ويخلو

عن وصف الكتابة وان كانت الحينية سالبة فان الحكم في الكبرى بان وصف الاوسط لازم لوصف
الاكبر وفي الصغرى بان وصف الاصغر خال عن اللازم في بعض الاوقات والخلو عن اللازم
يوجب الخلو عن الملزوم واليه الاشارة بقوله الوصف الذي قد يخلو عما يلزم وصفا آخر
فانه قد يخلو عن ذلك الوصف فانت خبير بان هذا انما يتم لو كانت الكبرى مشتملة على الصغرى
لكن لما سبق عليه بيان ذلك اعتمد عليه ولعله لا يفرق بين الدوام لعدم انفكاكه عنه
واما اذا كانت العرفية الصغرى فلم ينتج القياس لانه اذا كانت موجبة لا ما اذا حكمنا فيها بان
وصف الاصغر ملزوم لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط خال عن وصف
الاكبر في بعض الاوقات وخلو اللازم عن الشيء لا يوجب خلو الملزوم عنه لجواز استلزامه
لذلك الشيء مع جواز انفكاكه لازمه الاول عنه كما في المثال المذكور المطلوب الكتابة ملزومه
لحركة اليد وهي قد يخلو عن الجلوس مع ان الكتابة مستلزمة لوصف الجلوس ايضا واما ان
كانت سالبة فلا ان الحكم فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الاوسط وفي الكبرى بان
الاوسط يجتمع مع وصف الاكبر في بعض الاوقات فلا يلزم منه خلو وصف الاصغر عن وصف
الاكبر اصلا لجواز استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماعه مع ما ينافيه في بعض الاوقات كما في
المثال المعدول المطلوب وصف الكتابة الذي ينافي عدم حركة اليد المجتمع مع الجلوس يستلزم
الجلوس فان قلت وصف الاكبر يجتمع مع وصف الاوسط في بعض الاوقات ووصف
الاوسط مناف لوصف الاصغر والمجتمع مع احد المتنافيين في وقت يخلو عن المنافي الآخر
في ذلك الوقت فوصف الاكبر يخلو عن وصف الاكبر في بعض الاوقات وهو مفهوم
السالبة الحينية فتقول المط خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر وهو لين بلازم واللازم
خلو وصف الاكبر عن وصف الاصغر وهو غير مط بل عكس المط والحينية السالبة لا تنعكس
كنهها وعلى عدم انتاج هذين الاختلاطين نبه بقوله واما الذي يستلزم الى قوله وليس كذلك
اي لا يلزم ان لا يخلو عن ذلك الوصف الآخر في شيء من الاوقات فقد ظهر ان ما ذكر ما
لجميع اختلاطات الحينية مع العرفية انتاجا وعقما هذا اذا اختلفا في الكيف واما اذا اتفقا
والحينية مقيدة باللادوام فاذا كانت العرفية كبرى ينتج ايضا اما اذا كانتا موجبتين فلان
الاوسط وان كان مباينا للاصغر في بعض اوقات وصفه الا انه مسلوب عنه بالاطلاق
فهو يخلو عن الاوسط اللازم للاكبر فيلزم الخلو عن الاكبر لكن بالاطلاق العام لا الوصفي واما اذا

كانت سالبتين فلان الاوسط ثابت للاصغر بالاطلاق وان كان مسلوبا عنه في بعض اوقات
الوصف وهو مناف لوصف الاكبر والجمع مع احد المتنافيين في الجملة خال عن المنافي الآخر
في الجملة وقد يقال مرفوعا اختلافيه او اتفاقيا فانهما منتجان مطلقة وصفية لوجوب بيان
الوصفين ليس بصحيح لانا نقول العرفية اذا كانت مقيدة بالدوام فنتج ايضا مالسالبة المطلقة
في صورة الاتفاق فان لم يصدق ان الاصغر ليس باكبر بالاطلاق صدق الاصغر اكبر دائما
فيكون الاوسط دائما لدوام وصف الاوسط بدوام وصف الاكبر لكنه ملازم دائما فيكون الاصغر
اوسط دائما ولا دائما ذاتي ح وبالجملة لو لم يصدق السالبة المطلقة انعقد قياس من الشكل
الاول من الصغرى الدائمة والكبرى العرفية اللادائمة وهو ح فلا وجه لتخصيص الحيثية بالاتفاقية
لانا نقول القياس انما يكون منتجا لو كان لكل واحد من مقدميه دخل في الانتاج لكن السالبة هنا
يحصل بمجرد الكبرى لا من المقدمتين فلا قياسية ولا انتاج قوله ويقع المشروطة بالوصف
في الكبرى القياس اذا كانت المشروطة كبرى انتج اما اذا كانت سالبة فلان الصغرى تقتضي
جواز اتصاف الاصغر بالاوسط وهو مناف للاكبر واذا امكن اتصاف شيء باحد المتنافيين
امكن سلب المنافي الآخر فيكون سلب الاكبر عن الاصغر اما اذا كانت موجبة فلان الاوسط لازم
للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر وامكان زوال اللازم ملزوم لامكان زوال الملزوم
فيمكن زوال الاكبر عن الاصغر وان كانت المشروطة صغرى لم تنتج اما الموجبة فلان وصف الاصغر
ملزوم للاوسط وهو ممكن الزوال عن الاكبر وامكان زوال اللازم عن الشيء وان استلزم امكان
زوال الملزوم عنه الا ان الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم هو امكان زوال الاكبر عن
وصف الاصغر ولا يلزم منه امكان زوال الاكبر عن ذات الاصغر واما السالبة فلان
وصف الاصغر مناف للاوسط وهو ممكن الاجتماع مع الاكبر وامكان اجتماع احد المتنافيين
مع الشيء يقتضي امكان عدم اجتماع المنافي الآخر معه لكن المنافي هو وصف الاصغر لا الاصغر
مع الذات وتتبع الامثلة المذكورة بين جميع ما ذكرناه قوله والشرط الآخر ان
يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق المراد من هذا ما صرح به وهو ان احدى
المقدمتين ممكنة والاخرى ضرورية بحسب الوصف بان الضرورية بحسب الوصف
من حيث انها ضرورة تباين الامكان واما قوله وبازاء المطلق ما يكون فهو تمثيل اي
شرط في خلط الممكن بالمشروطة الوصفي انما يكون بازاء الممكن الضروري بحسب الوصف كالبيت

في خلط المطلق بالوصفي ان يكون المطلق الدائم بحسب الوصف والا فالبحث واقع في شروط خلط
الممكن لا في خلط المطلق بالوصفي ان يكون المطلق الدائم بحسب الوصف وقوله فانه يمكن
اجتماع الممكن والعرفي دليل على وجوب اختلاف المقدمتين بالضرورة والامكان انما
لو اختلفتا بالامكان والدوام لم يلزم بيان الطرفين لجواز ان يكون المحمول ثابتا للشيء
بالامكان ومسلوبا عنه دائما بحسب الوصف فيحصل الاختلاط هنا من ممكن وعرفي و
لا نتج مباينة الشيء لنفسه كقولنا الزنجي ابيض بالامكان ولا شيء من الزنجي بابيض دائما
زنجيا ولا نتج الزنجي ليس بزنجي بالامكان قوله اذا كان على هذه الصورة لا فائدة
لهذا القيد لان الضرورية لا نتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة ضرورية
او كبرى بالخلف واختلاط الضرورية مع غير الضرورية نتج اتفاقا في الكيف اذا اختلفتا
لان الاوسط منسوب الى احد طرفي النتيجة بالضرورة فيكون بين الطرفين مباينة فيصدق
السلب فاذا كان ج ب لا بالضرورة وا ب بالضرورة لم يكن ج ج واخلافي آ والا لكان
ب بالضرورة ج ف وكذا اذا سلب ب عن ج لا بالضرورة وعن آ بالضرورة لا يكون
ج ج واخلافي آ والا لكان ج ج ليس ب بالضرورة ف ج لا يقال اذا لم يكن ج ج واخلافي
آ آ بالفعل يصدق ان ج ليس آ دائما فالنتيجة دائمة لا ضرورية لانا نقول
النتيجة سالبة ضرورية فانه لو لم يصدق سلب ضرورة موجبة لكنت مع الكبرى على هيئة الشكل الاول و
نتج ما ينافي الصغرى ولا خفاء في ان هذا يطرد فيما اذا كان احد المقدمتين دائمة والاخرى
لا دائمة فلهذا قال في بيان الضروب المنتجة من هذه الاختلاطات شرط الاختلاف في الكيفية
فلم يبق شرط الاكلية الكبرى وضبط ما يعتبر من الضروب الممكنة الانعقاد ثمانية فيبقى ثمانية
منتجة وهذه زيادة قياسات غفل عنها الجمهور والعلم ان هذه القياسات انما انتجت
بواسطة اللاضرورة في احدى المقدمتين ولا خلل لانتاجها وسلبها في الانتاج واللاضرورة
ممكنة عامة فرجع القياس الى اختلاط الضرورية والممكنة المخالفة لها في الكيف فهذه القياسات
ليست مما غفل عنها الجمهور بل داخلة فيما ضبطوه قوله لهذا الشكل ايضا في الانتاج
شرطان لمكان الاصغر والاوسط في هذا الشكل المحمولين على شيء واحد وهو الاوسط فقد
التنافيه وذلك يقتضي حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدهما ان يثبت الاصغر لكل
الاوسط او لبعضه حتى يكون الحكم الذي للاوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانه لو كان

سلوبا عنه لكان مباينا له فعلم ان حكمه حكم الاوسط بالاكبر اولا والثاني كلية احدى المقدمتين
اذ لو كانا جزئيتين لا يلزم تلاقيهما في الاوسط قوله ان المتصلات قد تتألف منها
الشكال ثلثة لانه لا بد من اشتراك جزء وهو الاوسط فاما ان يكون تاليا في الصغرى مقدما
في الكبرى وهو الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما
فيهما وهو الشكل الثالث والشرائط المعتبرة في كل شكل كما في الحمليات قوله في الاولى
والثانية قد يكون اذا كان اب ج لما كان الفرد مية الجزئية هي التي الفرد فيها على بعض
الاوضاع والاحوال فاذا عين الحال التي فيها اب وليس ج يصدق قضيتان كليتان
احديهما لا يلزم الثانية اذا كان ج ط فح ف والثانية كلما كان ج ط فاب ويعكس الى قولنا قد
يكون اذا كان اب فح ط وهذا انما يتم لو كان القضيتان لزوميتين وانما كانتا كذلك
لو كان الوضع والشرطية الجزئية تلزم ما لمقدمها وبالثاني لزوما كليا وفيه ما فيه قوله
واللزوميات الشرطية جواب سؤال وهو ان الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو
المحل القياسات الشرطية منتج لانها يصدق قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما
كان زوجا والنتيجة كلما كان الاثنان فردا كان زوجا وهي الكاذبة والجواب ان
الصغرى كاذبة في نفسها صادقة بحسب الالتزام فالنتيجة التزامية قوله واعترض
بانتاج هذا الضرب وهي الشرطية التي مقدمتها غير واقع والاعتراض منع التقدير فاجاب
بانا نشترط في الانتاج صدق المقدمتين لا بانه يصدق الكبرى على تقدير عدم الصغرى
فح صدق المقدمتان كان صدق النتيجة لازما [illegible] في قياس المساواة وبيانه
لما كان قياس المساواة على هيئة مخالفة للقياسين اذ لا شركة فيه في تمام الوسط حيث
موضوع المقدمة الثانية محمول الاولى وذكر الشيخ انه يسقط فيه مقدمة وهي ان
المساوي مساو ولا بد ان يكون هذه المقدمة بحيث لو اعطيناها مقدمتي القياس على هيئة
القياس اراد الشارح ان يبين وجه انتظام هذه المقدمة الساقطة مع المقدمتين بحيث
يكون على هيئة القياس والاولى ان يتوجه على صورة قياسين كما يقال ج مساو لب
وكل مساو لب فهو مساو لا لان ب مساو لا ينتج ج مساو لمساو لا او المساوي لا
ينتج ج مساو لا واما التوجيه على صورة قياس واحد فهو موقوف على جعل النطقين
متخالفين بحسب المفهوم بان يريد في الصغرى بمساو غير مساو في الكبرى

نوع اشكال وهو انه اذا كان ج مساويا لب وب ايضا مساويا لج او مساوي المساوي
مساو يلزم ان يكون ج مساويا لنفسه وهو ح لان المساواة بعد المغايرة ويمكن ان يجاب
بان المغايرة بحسب الاعتبار كافية قوله في الاستثنائي ولم يجز ان يكون مقدمة
بعينها لانه ان كان عين النتيجة تذكورة في القياس كان مصادرة وان كان نقيضها فالى
الانتاج والمنفصلة الحقيقية اما ان يكون ذات جزئين او اكثر فان كان ذات جزئين
فاستثناء عين احدهما كان منتج عين الاخر فلها تاليج اربعة كلها حملية وان كان ذات
اجزاء مثل العدد اما زائدا او ناقصا او مساويا فاستثناء نقيض جزء واحد منتج منفصلة
من اعيان الباقية واستثناء عين جزء منتج نقيض الباقي وذلك يحمل وحينئذ الاولى
منفصلة سالبة من الباقي فليس اما زائدا واما ناقصا الثاني حمليات تشمل كل واحد
منها على رفع جزء من الباقي كقولنا فليس زائدا ولا ناقصا قوله وقد يحال
المستقيم اشارة الى الفرق بين الخلف والمستقيم وذلك من وجوه الاول ان المستقيم
يتوجه الى اثبات المط الاول الامر والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل
الى ابطال نقيضه الثاني ان المستقيم يتألف من مقدمات مناسبة للمط والخلف
يشتمل على ما يناقض المط الثالث ان المقدمات المستقيم يجب ان يكون مسلمة في نفسها
بخلاف الخلف الرابع ان المط موضوع في المستقيم اولا حتى يتم تاليفه ويحصل والخلف
فان المط فيه موضوع اولا ولو وضع نقيضه قوله وهذا منشأ الشكول مثل ما يقال
الخلف قد ينتج محققة فيكون باطلا مثلا اذا اريد عكس السالبة العرفية عرفية بالخلف
كما يدل على ان العكس عرفية كذلك يدل على انه مطلق او ممكن واجاب بان الدليل اذا
دل على اثبات المط فلا شك انه يدل ايضا على اثبات ما هو اعم منه وذلك غير قادح في
دلالته على المط قوله واما رد الخلف الى المستقيم على خلاف ذلك لما كان رجوع
القياس المستقيم الى الخلف ان ياخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم ويضمه الى احدى مقدمتي
القياس المستقيم لينتج نقيض المقدمة الاخرى فرجوع قياس الخلف على خلاف ذلك
لكن بهذه الطريقة بعينها ياخذ نتيجة قياس الخلف ويضمه الى احدى مقدمتي قياس الخلف
حتى ينتج نقيض المقدمة الاخرى من قياس الخلف مثلا القياس ليس كل ج ب وكل ب ج
فليس كل ج ب من رابع الثاني والا لصدق كل ج ب وكل ب ج ينتج كل ج د

وهو يناقض ليس كل ج قوله هذا رد القياس المستقيم الى الخلف وكذا يعمل في رد قياس
الخلف الى المستقيم ياخذ نقيض نتيجته وهو ليس كل ج ويضمه الى كل ب ج فينتج ليس
كل ج ب فهو نقيض صغرى قياس الخلف ولما كان تحليل قياس الخلف الى قياسين
والاول منهما هو الاقتراني من متصلة وحملية مسلمة حتى ينتج متصلة تاليها هو النتيجة
المحالة فاذا اخذ نقيض تالي هذه المتصلة وضمها الى الحملية انتج المط الاول و
هو رد الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال فيما يعقد من تالي نتيجة اول القياسين مع
الحملية المتصلة قوله القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الموجبة قولها
قد ورد في التعليم الاول مقدمات البرهان ضرورية وثابتة بها ضرورية فهم من ذلك انها
يجب ان يكون ضرورية مقابلة للامكان فرد الشيخ عليهم بان المراد ان مقدماتها
يقينية واجب قبولها سواء كانت ممكنة او لا وثابتة بها ايضا واجب قبولها قوله
فليس الاعتبار بذلك اي ليس الاعتبار بما قالوا ولا هو منقول عن صاحب المنطق ارسطاطاليس
فهو قول مبتدع قوله وقد يشاركها في ذلك اي يشارك الاقيسة السوفسطائية
الاقيسة المتخذة المجربة في استعمال المشبهات وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف
حاصله ان القياس اما ان يعقد التخييل وهو الشعر او يفيد التصديق فاما ان يكون غير جازم
وهو الخطابة او يكون جازما فاما ان يعتبر كونه حقا بل يعتبر فيه عموم الاعتراف فاما ان
يكون كذلك فهو الجدل واما ان لا يكون كذلك وهو الشغب والسفسطة والشغب
المغالطة وهذا التقسيم منتشر لانه يلزم من عدم اعتبار الحقية اعتبار عموم الاعتراف فان
من الجائز ان لا يعتبر الحقية ولا عموم الاعتراف والاظهر ان يقال القياس اما ان يفيد
التصديق او غيره فان افاد التصديق فان افاد يقينا فهو البرهان وان افاد
ظنا فهو الخطابة والا فان اشتمل على عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فهو
المغالطة واعلم ان البرهان لما كان مفيدا للتيقن وجب ان يكون مبادئه اليقينيات
وهي القضايا الواجبة قبولها سواء كانت ممكنة ضرورية وجب ايضا ان يكون
صورة يقينية الانتاج فلا يكون للبرهان الا قياسا لان الاستقراء والتمثيل ليس
يقيني الانتاج وغايته اي العلة الغائية وغرضه اي اليقينيات ولما كان مادة الجدل
المسلمات اي المشهورات لانها مسلمة بحسب الشهرة واما صورته اقتصالاته فهي

بحسب الشهرة او التسليم فهي الجيد اي غرضه ان لا يلزم كان السائل ان يلزم فعقد مابين
البرهان والجدل يستلزم المطابقة اما البرهان فبحسب نفس الامر واما الجدل فبحسب التسليم ومقدمات
الخطابة ليست مستلزمة المط ولو لا استلزم المطلوب يحصل به الالزام فلا بد ان يكون نتيجة
القياس اما الاستقراء فلا يستلزم المط بل الظن به وان سلم استلزامه المط دخل في الجدل
لكنه في هذا التمثيل فيه تامل قوله والوزن ايضا عند لانه ايضا محاكاة لان
النظم الموزون يشابه الملابس في السلاسة والنوآرق في اللطافة والدرر المنظومة
في السلك واعلم ان جميع الاشعار المشتملة على القضايا المخلقة صغريات لكبريات كلية
يدل الصغريات عليها مثلا الشعر في صفات المجنون صغرى كقولنا وكل من هذا شانه يجب
ان يجب حتى ينتج ان هذا من شانه ان يجب ولا شك انه يفيد الانبساط والميلان اليه
فتدبر معنى القياسات الشرطية الشعرية على ما مثل الشيخ به في الشفاء قوله ولغير
المحصلين طائفة يعتبرون في تقسيم الصناعات الى الخمس الى الوجوب والامكان و
الامتناع وطائفة يعتبرون الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال مقدمات
الصناعات اما ان يكون واجبة او ممكنة فاما ان يكون ممكنات اكثرية او اقلية
او متساوية فان كانت ممكنات اكثرية فهو الجدل وان كانت متساوية الطرفين
فهو المغالطة وان كانت اقلية الوجود على انه يرها على انها اكثرية الوجود حتى
يكون شبيهة بمبادي الجدل او واجبة حتى يساعد حتى تساوي مبادي البرهان فهو مغالطة
اما مستقامة في مقابلة الجدل او سفسطة في مقابلة البرهان واما الثاني فان يقال المقدمات
اما صادقة او كاذبة او فيها صدق وكذب وما فيها صدق وكذب اما ان يكون الصدق فيها
غالبا او مساويا او مغلوبا على قياس ما مر في الاول فالمغالطة ما مقدماتها يغلب فيها الكذب
على انها يرتها انها صادقات وهي مبادي البرهان او يغلب فيها الصدق وهي مبادي
الجدل فقوله والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة قد مر ان الصناعات
خمس وان مبادي البرهان اليقينيات ومبادي الجدل المشهورات ومبادي الخطابة المظنونات
ومبادي الشعر المخيلات ثم ان المغالطة يعتبر المشابهة في السفسطة وبالمشهورات في
المشاغبة ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات ان افادت ظنا او تخيلا فهي
وان لم يكن معتدا بها ثم ان منفعة البرهان والسفسطة عامة تعم جميع الناس لان من

علم البرهان والسفسطة انتفع بهما اما بالبرهان فبالاستعمال واما بالسفسطة فللاحتراز عنها وامام
يورد المغالطة لان المشاغبة سهلا لايعلم كل انسان بل انما يجب المعينة واما منافع الجدل والمناظرة
فانها تختص بالبعض لان الجدل لالزام الغير وافحامه وهو لايتم الا باجتماع مع الغير وكذا الخطابة
لاقناع الغير والشعر لتخييله فيكون كل منهما بحسب الغير والمدن بخلاف البرهان فانه لتحصيل
الحق لنفسه ولا دخل للغير والاجتماع فيه وكذا السفسطة للاحتراز عنها لا لاحتراز غيره عنها
فالانتفاع بهما لايتوقف على مشاركة وتمدن وقوله والقياسات المغالطية هي المؤلفة
استيناف كلام في القياسات المغالطية والاولى الحاقها بما قبلها في المغالطات
الى قوله والا فلا اعتبار بها ثم تقرير مذهب المحصلين ثم توجيه الاقتصار على البرهان و
السفسطة قوله كان المطالب الحاصل ان المطالب في العلوم اما ضرورية او ممكنة
او وجودية المثال الاول والثاني فظ واما مثال الوجودية فانفصالات الكواكب واتصالاتها
فانها لايدوم ما دامت الكواكب ثم ان قسم في المطالب مواد مخصوصة منتجة له فالمبرهن
منتج الضروري وغير الضروري من غير الضروري وتقرير جواب السؤال ان العلم بثبوت
الاوسط للاصغر هو الذي يفيد العلم بضرورة ثبوت الاكبر للاصغر فلو لم يكن ثبوت الاصغر
للاوسط ضروريا جاز ان لايثبت الاوسط الاصغر فيزول العلم به لان العلم بثبوت الاوسط
للاصغر موقوف على ثبوته له في نفس الامر واذا زال العلم بذلك الثبوت زال العلم بالنتيجة
الضرورية ولان العلم بالنتيجة الضرورية ولان العلم بالنتيجة يتبع لان التيقن هو الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت مثلا في القياس المذكور العلم بثبوت الضحك للانسان انما يكون
اذا ثبت الضحك للانسان لكن الضحك لم يثبت للانسان دائما فيزول العلم بثبوته
عند زوال الضحك فيزول اليقين بالنتيجة لزوال سببه قوله كان الحكم عليه بالنطق حال
زوال الضحك كاذبا اي مجهولا فلا يكون هذا الاقتران مفيدا لليقين النتيجة وايضا الحكم
بوجود الضحك لكل انسان لايكون من الحس بل من العقل ولا يحكم به يقينا ما لم يعلم عليه
فلا يكون من مقدمات البرهان لان البرهان يفيد اليقين والضحك باعتبار علية ضروري
الثبوت للانسان مما استفيد الضروري الا من مقدمة ضرورية وفيهما نظر من وجهين الاول
انه ان كان صحيحين لزم ان يكون جميع مقدمات البرهان ضرورية سواء انتج الضروري
او غيره اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة على العلم بالمقدمتين فلو كان احديهما غير ضرورية

جاز زوالها فيزول العلم بالنتيجة فلا يكون يقينا واما الثاني فلان كل مقدمة لايحصل اليقين
ما لم يعلم سببها فيكون ضرورية باعتبار سببها الوجه الثاني ان العلم بالنتيجة لايلزم
زواله عند زوال العلم بالمقدمتين بعد العلم بالنتيجة وانتفاء المقدمة لايستلزم انتفاء
ما هو معد له فاعتبار السبب مع المقدمة لايستغني ضروريتهما وانما يكون ضرورية
لو كان السبب دائما ودوام السبب المطلق غير لازم والاولى في الجواب ان يقال
المراد بذلك ليس ان القياس المنتج للضروري يجب ان يكون جميع مقدماته ضرورية
بل المراد بجب ان يكون فيه ضروري سواء كان جميع مقدماته ضرورية او لا وكذلك
القياس المنتج لغير الضروري يجب ان يكون منه ضروريا سواء كان جميع مقدماته غير
ضرورية او لا قوله وهذه ضرورية اخرى وهي وجوب الصدق فالمراد بكون المقدمات
ضرورية كونها ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية في نفسها او ممكنة وما عبر بقوله
وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم لا الضرورة بشرط المحمول لانها لايثبت في
القضايا الممكنة وهي من المقدمات البرهان قوله اذا قيل في كتب البرهان
المراد بالضروري في كتب البرهان القياس الضرورة الذاتية وفي كتب البرهان يعني
الضرورة الذاتية والوصفية وهي التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع ضرورية ما دام
وصف الموضوع ويجب ان يكون محمولات مقدمات البرهان ذاتية لموضوعاتها
على احد الوجهين المذكورين في اول الكتاب وهو ان يكون مقومة للموضوع او لاحقة
لمقومه فقد في قوله وقد يستعمل في مقدمات البرهان للتحقيق لا للتعليل
فان القريب لايفيد العلم بالاشياء بسببه يعني الاعراض الغريبة لايفيد العلم بالاعراض
الذاتية التي هي محمولات مسائل العلوم وتقام عليها البراهين كما ان النتائج هي اثبات
الاعراض الذاتية فلا بد من استعمالها في المقدمات لتكون مناسبة للنتائج وذلك
لان المحمول على شيء بحسب جوهره هو المحمول هذا بيان لعدم الاقتصار في المقدمات الضرورية
على الضروري بحسب وذلك ان محمولات مقدمات البرهان هي المناسبة لموضوعاتها والمحمول
المناسب ما يحمل بحسب جوهر الموضوع والمحمول بحسب جوهر الموضوع ربما يزول بزوال
الموضوع وربما لايزول والمشروط بكون الموضوع على ما وضع اي الضرورة ما دام وصف الموضوع
يشمل الزائل وغير الزائل لان ما ثبت في جميع اوقات عدم وصف الموضوع بخلاف الضروري

الذاتي فان الضرورة اذا كانت ثابتة من ذات الموضوع فاذا عدمت الذات عدم الضرورة
فلا بد من اخذ الضروري بالتفسير الاعم ليتناول الضروري بالذات بحسب الوصف قوله
وكونه اوليا مندرج بهذا مستفاد من الشرط الثالث فانه اذا كان محمولات المبادي
ذاتيات او عوارضها ذاتية فالحمل فيها لا يكون بسبب امر اعم او اخص وانما قال على بعض
الوجوه لان الاعراض الذاتية لا يجب ان يكون ضرورية للموضوع وههنا المحمولات
ضرورية واعراض ذاتية فهي اعراض ذاتية على بعض الوجوه قوله واجيب عن الاول
حاصل هذا الجواب ان الذاتيات اذا كانت مقصورة فلكنه تحقيقها لا يطلب ثبوت ذاتياتها بالبرهان
واذا كانت مقصورة يعارض من عوارضها فيجوز لان الذاتيات ليست ذاتية للعلم
المعلوم بل للعارض المحمول والجواب عن الثاني ان ثبوت الذاتي للماهية ليس بمطلق واما لمية
ثبوته فيمكن ان يكون مطلقة فاذا علمنا ان الانسان جسم فربما لا يعلم اللمية في حمل الجسم
عليه فيجعل الحيوان فيه وسطا قوله ولكل علم مبادي ومسائل لكل علم موضوع ومبادي
ومسائل وجه الحصر ان ما يتعلق بالعلم ان كان ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فهو الموضوع
وان لم يكن فان كان مقصودا بالذات في ذلك العلم فهو المسائل والا فهو المبادي ثم
ان الشارح عرف المبادي بالاشياء التي ينبغي ان يتوقف عليها مسائل العلم وفيه نظر لان
الاصول الموضوعة يكون البرهان عليها في علم آخر مع مسائل العلم يتوقف ذلك البرهان ايضا في
معرفة الاصول الموضوعة لما توقفت على ذلك البرهان فما يتوقف عليها يتوقف على ذلك
البرهان قطعا فالاولى ان يقال كما ذكره الشيخ المبادي اما تصورات وهي الحدود او تصديقات
وهي المقدمات التي يؤلف منها قياسات ذلك العلم اي المقدمات التي ذكرت في
تلك القياسات بالفعل واما برهان تلك المقدمات فليس من مبادي ذلك العلم والا لزم
ان يكون في علم آخر ويكون احد العلمين مختلطا بالآخر وكان الشيخ اشار اليه بقوله ولكل
اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم آخر والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين
تحت العلم العام لكنه لا يكون جزءا منه لقائل ان يقول المطلق يكون جزء المقيد فلا بد
ان يكون علم الخاص على الوجه الاول جزءا الا اذا كان العلم جنسا والجواب ان المطلق عام
بهيئة المقيد لا جزؤه لان القيد خارج عن الهيئة قوله فاذن علم المناظرة داخل
بالمعنى الثاني اي بمعنى العلم الباحث عن الخطوط في سطح المخروط المتصل بالبصر بحسب

المعنى الاول وهو داخل تحت الهندسة فيكون المعنى الاول اولى بالدخول تحت الهندسة والا
بما في الكتاب بان يقال قد اجتمع في المناظر كون موضوعه نوعا من موضوع الهندسة وكونه
تخصصا بنية وهو الاتصال بالبصر واحد هذين الوجهين يجعل تحت العلم فتعدد اجتماعهما
كان اولى قوله اما ان يوضع احدهما مقارنا الاعراض ذاتية اي يكون موضوع احد
العلمين مقارنا لاعراض خاصة موضوع الآخر كموضوع الموسيقى والحساب فان موضوع
الموسيقى النغم بحيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف والنغم من الكيفيات
المسموعة فلو لا تلك الكيفية كان جزءا من الطبيعي لكن النسب العددية اعراض خاصة
بالعدد الذي هو موضوع علم الحساب فيكون الموسيقى تحت علم الحساب مع تباين موضوعيهما
وذلك لان النغم لا يبحث فيها عن النسب العددية فلا بد ان يعتبر فيها ضرب من العدد
فكانها فرضت عددا مخصوصا فيه ويندرج بهذا الاعتبار تحت العدد الذي هو من علم
الحساب والحاصل ان العلوم اما متباينة او متداخلة او متناسبة وذلك يتعلق بتداخل موضوعاتها
وتناسبها وتباينها فان كانت موضوعاتها متداخلة اي يكون موضوع احد العلمين اعم
من موضوع العلم الآخر او موضوع احدهما من حيث يقارن اعراضا خاصة هو موضوع الآخر
سميت علوم متداخلة وهي العلم الخاص موضوعا تحت العلم العام وان لم يكن الموضوعات
متداخلة فان كانت واحدة لكن يتعدد بالاعتبار وكانت اشياء لكنها تشترك في البحث
ويندرج تحت جنس واحد سميت متناسبة والا فمتباينة قوله واوضح الروايات ما
اوردناه حيث قال في عنوان الفصل الاول النوع مقدمات العلوم وموضوعاتها
وفي الفصل الثاني في نقل البراهين قوله واسم النقل بهذا المعنى احق منه لان البراهين
في المعنى الثاني صارت بهذا النقل جزءا من العلم المنقول اليه بخلاف المعنى الاول قوله
ولكن الحد الاصغر ترتيبه ان يقال هذا المحموم به حمى عب وكل من به حمى عب فظنه تشعريه عارضة فالاستدلال
فالاستدلال لان يحمى العب التي هي علتها التشعريه عليها وان استدل بالتشعريه على كون الحمى عبا كان
برهانا انيا ونظر الشارح على هذا المثال وارد قوله والدليل يشارك برهان اللم في الحدود
انما خصت هذه المشاركة بالدليل لان الاستدلال في غير الدليل يجوز ان يكون باحد المعلولين
على المعلول الآخر دليلا وان العلة كان برهانا لم يكن برهانا اذا بدل فيه الوسط بالاكثر
بصيرا دليلا قوله والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في النقل مستندا الى سبب

في الوجود سبب التصديق بالنسبة ان لم يستند الى ما هو سبب للنسبة في نفس الامر لم يفد اليقين لان
ما لم يجب لم يوجد وجوبه لا يكون الا من جهة وجوب السبب وليس بواجب من انه جهة فرضت غير ما
يعلم وجوبه من جهة حينئذ لم يعلم وجود فيتبين وجود النسبة انما يكون من تبين وجود سببها فان فرضت
تبينها من جهة تبين سبب عقلي فلا بد ان يكون تبينه من تبين السبب الذي هو في نفس الامر والا لم يحصل
اليقين قوله فالاوسط علة في برهان اللم الثاني دون الاول يعني ليس من شرط برهان اللم ان
يكون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر فانك اذا علمت
كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي وللحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة
لوجود الجسمية مطلقا وتزيد بيانا ان الاوسط ربما يكون معلولا للاكبر ومع ذلك يكون علة لوجود
الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة تتحرك اليها النار وكل ما يتحرك اليه النار يوجد فيه النار فوجود
النار اكبر وحركة النار اوسط وهي علة لوجود النار في الخشبة مع انها معلول النار قوله تفسير
هذا المطلب اي مطلب ما بحسب الاسم فسره بما يدل عليه الاسم لتميزه عن قسمه وهو مطلب ما بحسب الحقيقة
وتقرير الكلام ان مطلب ما بحسب الاسم يتقدم على مطلب هل اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل في المطلب
مفهوما فانه لو كان مدلول الاسم مفهوما لم يحتج الى الطلب فضلا عن تقديمه على مطلب هل كما يقال
النقطة موجودة فانه تقدم عليها النقطة اذا لم يكن ما يدل عليه اسم النقطة اعني ذو وضع لا يتم مفهوما فاذا
اذا كان مفهوما لا يطلب ولا يقدم واما قوله حد اقتضى توجيهه بوجهين احدهما ان يكون حدا حال عن ضمير
ما يدل والمعنى اذا لم يكن الذي يدل عليه الاسم حال كونه حدا للمطلب وهو الاسم المستعمل مفهوما اي
لم يكن مدلول الاسم المستعمل المحتاج بيانه الى الحد مفهوما وثانيهما ان يكون حدا مفهوما صيرحالم يكن ثم
ما الفائدة في قوله حدا فلو حذف لم يتغير المراد الشارح انه انما قال اذا لم يكن مدلول الاسم حدا
مفهوما لانه لو كان مدلوله حدا ومع ذلك مفهوما كان وجود تلك الذات معلوما فلا يطلب بهل
البسيطة فضلا عن تقديم ما بحسب الاسم فمن اين يلزم ان من حد مدلوله ان يكون موجودا ولو
فرضنا ان وجوده لازم من تحديده فليس يلزم من فهم العلم بوجوده والاولى ان يقال ان ما يدل
عليه الاسم اجمالا يرسم ايضا اذا كان التعريف بعض عوارضه وقد نبه عليه فيما قبل بقوله ويطلب
فيه مفهوم الاسم برسمه لم يغن عن الطلب بل يطلب حده اولا ثم يطلب بهل البسيطة واما الرد
الاخرى بالاسم المستعمل جزء حمله على انه جزء من مطلب ما والاظهر ان يحمل على انه جزء من مطلب
هل حتى اذا اريد السوال بهل المثلث موجود تقدم طلب اسم المثلث قوله وعلى تقدير

يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما لان مطلب ما يعني ويقوم مقامه فيقال ما علته ما سببه فقوله والثاني
وضع ما ليس بعلة علة كقولنا كل ما كانت الاربعة موجودة كانت الثلثة موجودة فالثلثة فرد
لان الضمير في الكبرى راجع الى الثلثة قوله واما الذي يرجع الى المادة القياس لا خفاء ان الغلط
بحسب المادة ان يكون جميع مقدمات القياس او بعضها كاذبا لكن اعتبر الشيخ فيه امرين ان يكون
المقدمات بحيث اذا اعتبرت على الوجه الواجب اخل صورة القياس وان يكون بحيث
اذا وصف على هيئة قياس لم يكن مسلمة والامر الاول مستدرك لعدم توقف اغلال المادة عليه
فان قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حجر مخل بحسب المادة وان احد بحسب الواجب بان
يقال ولا شيء من الحيوان بحجر لم يخل صورة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين
القياسين المذكورين في المثال المذكور ان مثبت النتيجة في المقدمتين او حذف منهما كان
قياسا منعقدا بحسب الصورة لكنه ليس بواجب القبول فرق بين القياسين اي القياس
المنعقد بحسب الصورة والقياس الواجب القبول وكل واحد عطف على قوله ان الكل يعني
ان الكل يشمل الآحاد لا معها بل باخذ الواحد بالواحد قوله وكانه يقول حصل امر القيس
فيه نظر لانا نقول حصل دال على الحصول في الزمان الماضي فيصدق قطعا قوله وح لا فرق
بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر فان كان اذا كانت رابطة لم يكن معناه الا
النسبة الحكمية ولم يدل على الزمان الماضي فلا يكون ناقصة واذا كانت دلت على الزمان
وح يكون جزء من المحمول كما في الاول واعلم ان يكفي في بيان كذب قوله امرء القيس شاعر انه
حمل الشاعر على امرء القيس الذي ليس بموجود الآن فيكون كاذبا فقوله لان حذف لفظ كان
الى قوله على هذا التقدير لا دخل له في ذلك البيان ولا فائدة فيه قوله وهو المسمى
بجمع المسائل في مسئلة واحدة كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك وحده حيوان
فقولنا الانسان وحده ضحاك قضيتان الانسان ضحاك وليس غيره ضحاكا وانما لم يذكره
الشيخ لانه لم يتعلق بالقياس بل لانه داخل تحت فساد الصورة اذ الغلط انما نشأ
من القضية الثانية وهي قولنا ليس غير الانسان ضحاكا لانه مع الكبرى ليس على تاليف منتج
ولكن هذا ما اردنا ايراده من قسم المنطق من هذا الكتاب
والله تع الموفق للصواب فليكن هذا آخر
كتابته وفقنا الله لكتابة الباقي

انا اعيد وصيتي الثاني ان كل مؤلف فلا بد ان يتصور ترتيب كتابه على الاجمال فحيث
كان تلك الوصية المتاخرة في ذهنه نزل هنا ذكرها بمنزلة الاعادة الثالث
ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستقبال اي ساعيد وصيتي وهي ان نفض بهذا الكتاب
وح لا حاجة الى عذر ان هذين النوعين من الحكمة النظرية لما ذكر الشيخ
انه يجب ان نفض بهما الحكمة ولا شك ان الفضة خصلة غير محمودة اراد الشارح ان يعتذر عن
ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها العقل والوهم يحتاج
دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة قريحة فمن لم يرزق ذلك فتعرض
قوانين الحكمة عليه لا يجدي له الا زيادة غباوة فلا بد ان نفض عليه لانح كون اتباع
شيء في غير موقعه فعلى هذا يكون الفضة محمودة فان قلت الوهم انما يدرك المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما
وانما يقع ان لو كان بينهما مدرك مشترك فنقول ان مدرك الجزئيات والكليات هو
النفس الا انها يدرك الجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن لها
بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فكثيرا ما يحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات
فلا جرم يقع في الغلط فالمعارضة بين الوهم والعقل هي انجذاب النفس الى استعمال
الوهم دون العقل وبالعكس قوله والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل العقل
قوة للنفس بها يدرك المجردات والذهن قوة للنفس مهيأة نحو الاكتساب
والفكر حركة للنفس الى المبادي ليرجع منها الى المطالب والنظر هو تحديق العقل
نحو المعقول وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه و
بين المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن
بالتمييز لانه لو لم يكن للذهن تمييز حتى يتميز بين مبادي المطلوب وغير مباديه لم يكن
معدا نحو الاكتساب والفكر بالتصفية لان الحركة لو كانت مشوبة بالشوائب
لا تصل عما هي اليه والنظر بالتدقيق لان التحديق اذا كان على سبيل التدقيق كان
اقرب انبساطا الى التحقيق والتقريب والباقي ظ قوله والجوهر يطلق على الموجود لا
في موضوع المصدر نوعان غير مشتق كالضرب ومشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر
من الحجر والتجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فلهذا

قوله شوائب ح

جعل العقل معقولا للتجريد والذهن فاعلا للتمييز
والاولى رعاية المناسبة وحمل التجريد على تجريد
العقل للكليات عن خواصها المدركة
بالحواس لا بد منه في جميع العلوم
لكن يحتاج هنا الى مزيد تجريد
عن متعلقات
الاحساس
ح

بين معنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة اما ان يعتبر في مفهوم الجوهر اولا
فان لم يعتبر فيجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع وان اعتبر
فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست حقائق
فيصير حقائق والجواب انه لا شك ان معنى الجوهر صيرورة الشيء جوهرا لكن الجوهر ان اخذ
بمعنى الكائن لا في موضوع لا يمكن ان يوخذ الجوهر على انه حقيقة في معناه اعني الصيرورة
والا لزم صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن وهو محال ولا على انه مجاز كما انه يستعمل
بمعنى اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والصورة
وتعين الفصل ما لم يكن مقصودا فيه غير سائغ واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا
اما ان اخذ الجوهر على الحقيقة اعني الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشيء حقيقة
بعد ما لم يكن محال او على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان
ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع النمط اعني تحقق الجسم الذي
هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا يعلم تزييف ما قيل ان الوجه في هذا
المقام ان الجسم الذي شبهه المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض عند
المص والجسم الجوهري معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر واعلم
ان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ يتكلم في هذا النمط اولا في ان الجسم ليس بمركب
من الاجزاء التي لا يتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم شرع في بيان
احوالهما وفي اثناء بيانهما يثبت تناهي الابعاد والبحث عن الاجزاء التي لا يتجزى وعن
تناهي الابعاد طبيعي وعن اثبات المادة والصورة واحوالهما الهي فهذا خلط المباحث
الطبيعية بالمباحث الالهية وانما خلط لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدا بالطبيعيات
لان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات التي هي
اقرب الينا وجرى الشيخ على سيرة تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان موضوع الطبيعي
هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحقيق ماهية المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ
اثباتهما وبيان احوالهما فانه لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة
وسيجيء بيانهما في علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم
الكامل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب

تقديم الكلام به لانه آخر ما يصل اليه المتامل فان المقصود اولا هو تحقيق الجسم ثم اثبات
المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى واما تناهي الابعاد فهذا انما يتوقف
عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجيء فلهذا
اورده في اثناء الكلام ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في علم الطبيعي يبدء
من مبادي المحسوسات الى المحسوسات لما تبين في صناعة البرهان من انه لا سبيل
الى معرفة امور ذوات المبادي الا بعد الوقوف على مبادئها والمحسوسات على
الاطلاق مبادي ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادي فالمبادي اربعة
المادة والصورة والفاعل والغاية والزائد فيها العدم ليست اعني بها العدم
المطلق بل عدم شيء ما من شانه ذلك الشيء وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الاولى
من طبيعيات الشفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقا بل من حيث هو واقع
في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك و
يسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان
موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع
الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وليس المراد منه الا انه من حيث
يستعد للصحة والمرض والا لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان
حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء الذي من الموضوع لا حيثية الحركة و
السكون الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي و
مسائل للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم
واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية ولم
يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض
الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان
الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشيء على نفسه وايضا ولان
العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة و
الصورة ليست كذلك فان علت سبب ان مباحث المادة والصورة ليست
من مسائل العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب

ان معرفة تناهي الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على سائر احوالها
فلا فتوقف العلم بجسمية الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة و
الصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما و
ذلك ظ واما انها مسايل الالهي فلانها احوال لا يحتاج الى المادة في الوجود فان
البحث هنا كما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتخصهما وكل ذلك
غني عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسايل الطبيعيات
اما نفي الجزء فلان عدم التركب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزية
الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم
عندهم متصل واحد لا ينتهي الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى
فيكون هذا البحث عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان
الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظ لا يقال غاية ما
في هذا البيان ان عدم التجزية والتناهي عن عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب
مع ذلك ان يبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير
والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال و
نعني بالحركة هاهنا كل خروج من القوة الى الفعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال
يعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة يوضح ذلك استدراك المباحث
الطبيعية بحثا بحثا والبحث عن تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى وعن تناهي الابعاد
احد مباحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر والآخر بحث عن تناهيه
ولا تناهيه في العظم والتناهي وللا تناهي انما يعرضان الجسم من جهة المادة اما النهاية
فظ كما سيجيء واما اللانهاية فلانه ليس عدم نهاية مطلقا بل عدم النهاية كما بين شيئين
ان يكون متناهيا فلئن قلت لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعي
لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا تعرض الجسم الطبيعي الا من جهة المادة لا الى ان
تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة الشكل وغير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة
وغيرهما فانها ينظر الى الجهة الخاصة قلنا ان الالهي يبحث عن احوال لا يتوقف
الا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا

وهذه العلوم الجزئية تبحث عن احوال تتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله
الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما
الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر
مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما
قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة
فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك
الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد
محدودة الى غاية باطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة
المفروضة فيه بالفعل فربما تزول ويتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما
وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا يتبدل اصلا وان تبدلت
الابعاد المعينة واريد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل
حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيها الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض
وان يفرض فيه اصلا فقوله يفرض فيها الابعاد الثلثة ان اراد به ابعاد ثلثة مطلقة
فالتعريف باللام يستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من
العرضيات المفارقة ولهذا لا تجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وان استعملها
في مواضع عديدة الا ممكنة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشمل سائر
الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيل
قيد الثلثة احتراز عن السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة
ويرد عليه ان السطح خرج بالجوهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب
من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقط وهي جواهر فيكون
السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض
اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح
بذلك القيد على التنزل وباينهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له ابعاد الثلثة
فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وبقوله له الابعاد
الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخطوط

المفروضة المقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي
مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت
في الطبيعي لان التعليمي سار فيه فلا يكون مفروضة في الطبيعي مت بل المراد الامتدادات
في الجهات فان الجسم التعليمي وان كان امتدادا واحدا ساريا في سائر الجهات
لكن له باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة باعتبارات ثلثة
في جهات ثلثة والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن علامة الطبيعي ان
يفرض فيه ابعاد ثلثة ونعني بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة
في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لازما كما في الافلاك او غير لازم
كما في الشمعة التي تتغير امتداداتها وانما لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى
لانها هي الكمية التي تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لان
حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلثة وتوضيحه انه حيثما من السطوح فانه
ينتهي في اي جهة بالسطح ولا شك ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة
هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما نهاه وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي
متناهية بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي وثانيهما
الكمية القائمة به السارية فيه فتامل في ذلك فانه لا مزيد على هذا التصوير قوله
وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اعلم ان اعتراض الامام انما يرد
لو كان ذلك التعريف حد الجسم الطبيعي لكن الشيخ قال في الهيات الشفا المشهور فيما
بين القوم ان الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد
ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة
متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدا ثم ان الذي يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا
فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين
بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لا حقيقية فلو كان
هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه مح واي في قوله
في علم ريعم ان الجسمية المحققة انما حقيقتها تحصل بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما

حاولوا

حاولوا البحث عن جنسية الجسم اراد ان يميزه وتحرير المحل النزاع فنصبوا له علامة خاصة
به شاملة لافراده كما حققه بعض من تقدمنا كلامه واما الشارح فقد تصدى للمباحثة على
التنزل وتقرير جوابه عن الاول انه انما ابطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود
لا في موضوع والموجود لا في موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان
واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل وانه مح وهذا فاسد لان الموجود لا في موضوع
ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم
وعن الثاني بجواز ان يكون محمولا بالمواطاة على الماهية المحدودة والقابلية ليست
محمولة على الجوهر بالمواطاة فهي لا يكون فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو سوى
من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر ابطال
الجنسية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه آخر منها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع
التي تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول تلك الفصول ان كان اعراضا تقوم الجوهر
بالعرض وان كانت جوهرا اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى فصول آخر وهلم
وجوابه انه لا نم احتياج تلك الفصول الى فصول آخر وانما يكون كذلك لو كان
صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليها
على ما تقرر في صناعة المنطق ومنها انا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء
عن الموضوع وكون ماهيته علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت
لها هذه العلية فان فسرنا الجوهرية بالاول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين
وخارجين عن الماهية وكذلك ان فسرناها بالثالث لاحتمال ان المشتركات في
هذه العلية مختلفة في الماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا الاستدلال
بالاحتمال على الجزم ومنها ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة
او مركبة واياما كان لا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظ واما اذا
كانت مركبة فلان بسائطها ان لم يكن جوهرا يتركب الجوهر من العرض وان كان
جوهرا لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاحد
الماهيات ان لا يكون جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثاني ففيه امور الاول
ان القابل للابعاد لو كان فصلا لكان مبدأه اعني قابلية الابعاد جزء للجسم وليس كذلك

بل هي عرض كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد ماخوذ من قبول الابعاد
وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو الماخوذ من الذات وهذا كالكاتب الماخوذ
من الكتابة والضاحك الماخوذ من الضحك لا يقال ليس المراد ان القابل فصل
بل المراد منه ان مبدأ القابل فصل اعني الذات التي من شانها قبول الابعاد كما يقال
الناطق فصل مع ان الفصل ليس هو الناطق بل مبدأه وهو الجوهر الذي من شانه
النطق لانا نقول اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المطلوب ثانيا
الذات التي من شانها قبول الابعاد هو ذات الجسم او هيولاه وايا ما كان فهو ليس بفصل
قطعا اما الذات فلان الفصل ليس هو بل جزؤه واما الهيولى فلانها ليست محمولة
على الجسم الثاني ان اراد بقوله ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جدعا
لان مفهومه متاخر عن القابلية المتاخرة عن الجسم وان اراد به ان ما صدق عليه فصل
فما صدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس المحدود او افراده فهي ليست بفصول
الثالث قوله اي شيء من شانه الابعاد الثلثة الفصل هناك اما مفهوم الشيء وليس
كذلك لانه من الامور العامة او من شانه الابعاد الثلثة وليس كذلك لان قبول
الابعاد عرض لا يكون مبدأ الفصل قوله ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا لما تبين
ان هذا النمط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم بل هي مركبة من الجواهر المفردة
او من المادة والصورة فلا بد هناك من تحرير محل النزاع ومقرر معلوم في
علم النظر ان تحرير محل النزاع يكون باحد امرين احدهما ايضاح ما يقع في البحث ويفتقر
الى الايضاح والآخر تعديد الاقوال الواقعة في البحث فلما كان لفظة الجسم مشتركة
بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او المادة والصورة
ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ثم لما كان الجسم متواطيا على الجسم
المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل في المفرد خرج بذلك فاذا زال
الابهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعني بسبب الاشتراك اللفظي
والتواطي ثم شرع في تحرير الاقوال حتى يقضي وطره من تحرير محل النزاع هذا هو الغرض
وفي حصر المذاهب في الاربعة كلام لان هنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان يكون
فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم يكن له اجزاء بالفعل اصلا فاما ان يكون تلك الاجزاء

بالقوة

بالقوة متناهية او غير متناهية فالاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء
وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة
الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخ اما ان يكون متناهية وهو
مذهب المتكلمين اذ لا يكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء
ممكنة الانقسام لم يخل اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس
او لا يكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال تركب الجسم من السطوح
وتركبها من الخطوط بالفعل فالحصر في المذاهب الاربعة فاسد فان قلت لا يكون الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لانه اما ان لا يكون كل واحد من الانقسامات
الممكنة حاصلا بالفعل او لا يكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل
ويمكن التنصيص عن هذا المقام بان القائلين بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون
القائلون بالجواهر المفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب
من جوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر المفردة لا يكون
جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجواهر على سمت فيكون خطا ثم يتركب
تركب الخطوط فيكون سطحا ثم يتركب السطوح فيكون جسما فهذا ليس قولا ساذجا اذ لا يقول
واحد بان الجسم يتالف من السطوح والخطوط وهي مقادير واعراض وذلك خطا وانما
مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد ثم لو حرر محل النزاع
بالجسم البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبائع كما فعله الامام في الملخص
والمباحث المشرقية لكان مذهبه فيه مذهبا خامسا ورد السؤال عليه فلا بد ان يقال
صح لا شك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا
بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان يكون بعضها حاصلا
بالفعل فيه وبعضها بالقوة وهو مذهب ديمقراطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء
الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية
من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دائما ولا منتهى انقسامه
الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات
غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية فليسوا يعنون به الا ان قدرته

تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليتهم من فاعلية الباري تعالى للاشياء حال
قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء قوله ومن الناس من يظن لما كان مذهب
الشيخ ان الجسم ينتهي انقسامات لا تتناهى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب
منافيا لمذهبه في كلا المقامين يكون هذا المذهب عند الشيخ افحش فلهذا ابدأ بابطاله
وتقرير مذهبهم ان الجسم ينفصل الى اجزاء لا اتصال بينها في الحقيقة وانما هو متصل في الحس
واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا على مواضعها بخلاف قول
الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء وكيف ما
يورد القسمة وههنا سؤالان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم
فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولانه ما اسند
الظن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به
الجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقد مر
ذلك في المنطق الثاني ان هؤلاء القوم لا يذهبون الى ان الجسم مركب من
اجزاء لا يتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عندها
الجسم وهي المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد ان
قال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم
طريقان طريق الجدل وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بالبرهان
واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي تعتبر مطابقتها
لنفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين اما اولا فلتنبيه على خذلان
مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم باتقنهم ذا سبون ما قاويل يدل على فساد دعويهم فلا
اعتداد به واما ثانيا فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان
شأن الحكيم اذا ترقى في مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان
هذا الاعتقاد انتش في ذهنهم انتقاشا ربما يمنع من التصديق بالمقدمات اليقينية
سلك بهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض
مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه
تدريجهم الى طريق البرهان وقد كان دأب الحكماء فيما سلف اذا حاولوا تمهيد

قاعدة التعليم لا بد أولى الاستدلال بالشعر لايراثه التخيل ثم الخطابة
حتى يجدي الظن بالمطلوب ثم الجدل للاقناع والالزام وعند تمام استعداد المتعلم
لتحقيق الحق انتهوا الى مناهج الحق اعني البراهين القاطعة ولما لم يمكن للشعر و
الخطابة دخل في امثال هذا المطلب بدأ الشيخ بسلوك طريق الجدل ووضع احكاما
بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن صرح جوابه فاما الذي يلزم دعويهم
فاثنان الاول ان الجسم ينتهي الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعويهم
انه لو انتهى الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء ينتهي وهو مخالف لما يدعونه
الثاني ان تلك الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك ظ اللزوم واما
الذي لا يلزم فالآخران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا واورد الاول
منها تقرير المذهبهم والباقية تمهيد للنقض فان قلت لم خص التقرير بالاول
والنقض بالباقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد
التقرير الا ان الاول يخص التقرير دون النقض والباقي بالعكس وهذا على طريقة
ما يفعله ناقضو الاوضاع والوضع مط الجدلي اما ابطالا او اثباتا والجدلي
اما ناقض الوضع وهو السائل واما حافظه وهو المجيب واعتماده في تقرير وضعه
على المشهورات واعتماد السائل على ما يليه وكان عادة قدماء الجدليين ان
اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها فاستنتجوا منها ما يناقض
ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا وقد اشار في الحكم الثالث الى وجود القسمة وظ
قوله وهي ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة في الثلثة الآتية جعل فيما يحتمل
عرضين سببا آخر فبين كلامه منافاة وفائدة دخول قد في قوله
وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا ينحصر في الكسر
وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا ينحصر في القطع بل يمكن قسمتهما بالوهم
فنبه بلفظ قد على ذلك والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى
آلة ينفذ فيه حتى ينفصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى آلة نافذة
فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انها يؤدان
الى الافتراق دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان الوهم تقف في القسمة

والغرض العقلي لا يتم اما ان الوهم تيقن فلوجهين احدهما انه لا يدرك الامور
الصغيرة لانها لا تفوت عن الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما
انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر من القوى الجسمانية لا تقوى
على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وهي متناهية وح
يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف فلانه يتعلق
بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكثيرة والمتناهية وغير المتناهية
فيكون مدركا لها فلا وقوف في القسمة ولقائل ان يقول السوال في هذا المقام
من وجوه الاول ان الوهم للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة
زيد وصداقة عمرو ولا شك ان اجزاء الجسم ليست من المعاني المتعلقة
بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون الوهم قاسما لها الثاني
سلمنا ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتصرف
هو القوة المتخيلة ويمكن الجواب عنهما بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية و
سلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم
فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطة ابل التحقيق
يقتضي ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا يعمل في المحسوسات
بعمل الا وللوهم مدخل فيه ولما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل في ادراك
المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات والاعمال الحسية
فهو بالوهم وبقوة اخرى هي انزل في المرتبة منه الثالث ان الحكم بان الوهم
يقف في القسمة ينافيه قول الشيخ فيما سياتي لا سيما الوهم لا يقف وجوابه
ان المراد ثمة بالوهمية الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما وانما الفرق بينهما
في هذا الموضع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله لانه لا يقدر على استحضار
ما يقسمه لصغره مسامحة لان قسمة الشيء يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقسمه
الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة
الا الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم الخامس لانا لا نسلم ان الوهم لا يقوى
على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية

فلنا الادراك

ليس عملا بل انفعالا ولا نسلم امتناع طريان الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية
على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم
لا يقدر على التشبيهات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية
لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف واللغة باحاطة ما لا يتناهى
القسمة الغير المتناهية وذلك ظ واما حديث تناهي المحسوسات والمعاني المتعلقة
بها فنوع اذ لا دلالة عليه قطعا وايضا ان اريد بعدم قوة الوهم على الامور الغير
المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين
العقل وان اريد انه لا يقدر على ادراك ادراك او قسمة قسمة لا الى حد فهو اول المسئلة
اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل الكليات لا يستلزم
ادراكه الجزئيات الصغيرة والغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعني
بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وح يندفع
السوال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح قوله ولا يعلمون
بالاوسط اذا كان هذا بيان لتضمن وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى
لكان الجزء المتوسط بين جزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن
ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الاحكام الادلة الحكم الثاني وهو تالف الجسم من الاجزاء
لانه ما لم يلاق الاجزاء لم يتالف بالضرورة والثاني الحكم الرابع وهو ان الجزء
الوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن
التماس لانه انما يحجبهما ان كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين
فاما ان يلاقيهما بالاسر او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل ثلاثة احكام الاول
حجب الوسط للطرفين عن التماس وهو ظ الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف
الجسم منها لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقات بالاسر لا يوجب ازدياد الحجم فلا يتحقق
التاليف واليه اشار بقوله ومناقض للحكم الثاني الثالث انها لا تقبل الانقسام
لان الملاقاة بالاسر تقتضي الانتظام واليه اشار بقوله ومع جميع ذلك مستلزم للخلف
كما سياتي وان يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس
او الاتصال لان احد الطرفين ح يبقى من الوسط شيء والطرف الآخر يبقى شيئا آخر

من فجزئي الوسط فحرر كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر
اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلثة لازم والقسم الثاني منتفيان بما عدا الخصم عليه
فتعين القسم الثالث وهو يستلزم التجزية وعند هذا تم النقض ثم انه حيث
لم يتبع هذا التقدير لما بينا ان امر الحكيم بل هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر
فربما يبطل شيا بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس الامر اراد ان يتدرج
بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال
نقيضه ولما كان نقيضه هو عدم الملاقاة لا بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة
لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او بان يكون ملاقاة بالاسر فابطال النقيضين
لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان
فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر فوضع هذه المقدمة بقوله
فانه ليس ولا واحد من الطرفين فيتاه باسره حتى يبرهن عليها وفي دليل النقض انظر
احدها لانم ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من الاجزاء
المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع
الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل وبالجملة
الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن
التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فالترتيب ان
يالف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتاخر ولا تقدم ولا تاخر بين الوسط
المداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين
بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تالف من اجزاء متداخلة و
غير متداخلة فلا يخ اما ان يكون بينها ملاقاة او لا فان لم يكن ملاقاة فلا
تالف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء
الغير المتداخلة بالاسر او لا والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم
التداخل والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء ح لم يلاق بعضها بالاسر
وثانيها ان القول بالملاقاة لا بالاسر لانم انه يقتضي التجزية فان غاية ما في
ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم

التغاير

التغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان فيقسم باحد الوجوه الاثنا عشر
واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري وايضا الوجهان والطرفان ان كانا متلاقيين
لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شانه ان ينقسم بالضرورة وثالثها ان
الفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فتتغاير جهاتها واطرافها مع عدم
التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها يختلف جهتا
بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان
بل هو مبدا خط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدا خط والآخر
منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدا خط وباعتبار انه منتهى
آخر فيلقى غير ما يلقيه الطرف لو داخل الوسط لكان للطرف حالان
حال المماسة وحال النفوذ وهو يلاقي شيا من الوسط في حال المماسة وشيا آخر منه
في حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين فقال الشيء الملاقي
من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشيء الملاقي من الوسط حال المماسة واليه
الاشارة بقوله فيلقى غير ما يلقيه وبالعكس واليه الاشارة بقوله والقدر الذي يليه
دون اللقاء المتوهم للمداخلة فهي تقتضي انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان
للطرف حالات ثلثة المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو يلاقي شيا من الوسط حال
المماسة وشيا آخر حال النفوذ وشيا آخر حال تمام المداخلة فالملاقي من الوسط
النفوذ غير الملاقي منه حال المماسة وهو معنى قوله فيلقى غير ما يلقيه والملاقي من الوسط
حال المماسة دون الملاقي تمام المداخلة والمراد من قوله والقدر الذي يليه دون
اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط بثلثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح
مشتمل على استدراك لانه لما كان المطابقة الوسط الى قسمين كفى فيه ان قال الطرف
يلقى حال النفوذ شيا من الوسط غير ما يلقيه حال المماسة واما ان هذا القدر من
الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو ان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له
في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط
وتقريره ان الطرف لو داخل الوسط فلا بد ان ينفذ فيه وح يلزم انقسام الوسط
والطرف اما انقسام الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما يلقيه حال

المماسة ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر واما التمام
فلان الذي من الطرف الذي لقي الوسط حال المماسة غير الذي حال المداخلة بشيء آخر
وهو يستلزم فلان الطرف انما يلاقي الوسط حال المماسة بشيء وحال المداخلة بشيء آخر
وهو يستلزم انقسام الطرف قوله ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي
الاقناعي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ولما كان من المشهورات
ان كل حركة لابد لها من اول وآخر ووسط على ما يشاهد بها جميع الناس فجعل
النفوذ وهي حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلث مبني على المشهور لكن ربما
يمنع ذلك فيقال لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة ولا يكون له تلك
الحالات او نقول من المظنونات ان للجزء ههنا تلك الحالات وليس كذلك وما
للجزء الا حالتان حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له ثلث حالات لو كان للجزء
كل جزء حتى يكون له حال المداخلة وحال تمامها وظاهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان
هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات
المشهورة والمظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون اقناعيا وانما يشمل
الدليل على تنبيه على المصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما
يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة
اعني الجزء المفروض قابلة للقسمة وانما تقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على
اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة
يتوقف على تجزي المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى
موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق اتضاحه الا بعد
مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية
المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى
لزمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى وكل جزء حركة انما يقع
في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى في جزء من المسافة
لا يتجزى وهي دفعية انية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان
آخر فان الحصول الآني دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست

واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات
اجزائه الموجودة بالفعل وهي لا تتجزى كما ان اجزائه لا تتجزى فلا يكون للحركة
الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون للحركة الا مبدأ وهو حال عدم
حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول الثانية ان الحركة
في جزء لا يتجزى فانه لو انقسمت الحركة انقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل
المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا يكون مداخلة جزء في جزء الا بحركة
واحدة لا تتجزى واذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط
فلو كانت لها تلك الحالات كانت متصلة واحدة قابلة للانقسام
وههنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال
للنفوذ والذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء النافذ له ثلث حالات
حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون
للحركة ثلث حالات الابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة
والآخر وهو حال تمام المداخلة فان قلت هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال
الثلث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون تواردها على
الجزء بحركات متعددة وح لا يلزم وجود تلك الحالات للحركة الواحدة
فنقول تلك الاحوال انما ترد على الجزء النافذ بواسطة نفوذه في الوسط ونفوذ
جزء في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظ الثاني سب
انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح
ايضا فانه صرح بان للحركة مبدأ ومنتهى وانما يكون للحركة مبدأ ومنتهى اذا كانت
قابلة للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة
بل اعتبر في الجزء حالتين احديهما حال عدم الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها
فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة
وبعدها فيقتضي ان يكون حركة جزء لا تتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة وهو سبط الثالث
لا نم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة
لا بد له من بيان والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلث ولم تكن متصلة

واحد فلا يخ اما ان يكون لا يقبل الانقسام اصلا وهو مح لان ثبوت الاحوال
يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة
فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة حركة عند المتكلمين والحكماء اما
عند الحكماء فظ واما عند المتكلمين فلان اجزاء ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء
في جزء وهي لا تتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون
الحركة الواحدة حركات متعددة وانه مح فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة
للانقسام غير مشتملة على الاجزاء بالفعل فتكون متصلة في ذاتها وهو المط
واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المط بل يكفي قبول الانقسام
على ما مر الرابع ان الاقناعي يطلق على الخطابي كما ذكر ويطلق على المقنع في تادي
النظر والسؤال انما يرد ان فسر الاقناعي بما ذكر ولعل مراد الامام هو الثاني
فلا ينافي كونه اقناعيا اشماله على المصادرة على المط نعم للشارح ان يقول
تفسيره تام دون تفسير الامام فهو اولى وبالقبول اخرى قوله الى المداخلة الخ
يقتضي ان يكون الطرف المداخلة يوجب ان يكون الطرفان متلاقيين وان
لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقات الطرفين اي ليس
شيء من الوسط خاليا عن الطرف بل هو بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما
ان لا يكون ترتيب ولا وسط وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد
الحجم وهو مناقض الحكم الثاني وبيان لزوم الامرين انه ان كان شيء منهما واقعا
لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك هف فقد ظهر ان القول بالمداخلة
يناقض الاحكام الثلثة اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه يستلزم
بجزئية الجزء واما انه يناقض الحكمين الآخرين فلما ذكر هنا هذا محصل كلام الشارح
وفيه نظر من وجوه احدها ان الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون
اللقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشرح من التعرض لامثال
ذلك وثانيهما ان هذا الكلام كما قرره الشارح بعده في المناقضة وقد قال
فيما سبق ان مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها ان قوله
بل بقي فراغ وانتم ما يلقاني على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والفصل

ان لا يكون

ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل او جواب سؤال
مقدر عسى ان يورد ويقال لا نم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان
او احوال وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز ان
يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يكون ثمة حركة فاجاب بانه لو كان
كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متألفا منها وانه مح
ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات المط فقال بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء
وهذا توجيه حسن قوله وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء فيه مسائل
لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة غير منحصرة في الثلاثة فان الملاقاة اما ان
يكون ممتنعة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون فان كانت
واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق القسمة الى الثلاثة اعتبار
وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المط بقياسين اقتراني واستثنائي
فانه لو تألف الجسم من الاجزاء يلزم احد الامور الثلثة الاول وكلما تحقق احدها
تحقق احد الامور الباقي ينتج لو تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور
الباقي لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المط واما المعارضة فتقريرها ان يقال
الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة
بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية
والمستقبلة ليسا موجودين فلو لم يوجد في الحال لم يكن موجودة مطلقة فتنتف
واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت
منقسمة لا يوجد اجزاؤها معا فلم تكن موجودة بجميع اجزائها فيما يقطع من المسافة
لا يكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فيكون منقسمة
هذا خ ومبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو
فصل مشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والحركة لا يوجد فيما ليس بزمان فهي غير
موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص
انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انها
غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد به انها غير موجودة في الحال فسلم لكن

لا يلزم ان يكون معدوما مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل لا يقال الزمان
الماضي والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستبعاد عاد
فان عنيتم انهما غير موجودين في الآن فسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب
الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع لا يقال مطلق الوجود
منحصر في الاقسام الثلثة او في الزمان الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي
مثلا كالم يوجد في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والا
لزم ان يكون للزمان زمان آخر ان عاد به او يكون الشيء ظرفا لنفسه ان اتحد به
واذا لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلي اذا انحصر
في جزئياته وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلي قطعا لانا نقول
الزماني لو لم يوجد في احد الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان
فانه ليس زمانيا بل هو موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا
لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبريز مثلا انما هو موجود في تبريز او في بغداد وليس كذلك
بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود له في مكان فان قلت الامام لم يورد
تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية اما كان حاضرا والحركة المستقبلة ما يتوقع
حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة وهذا لا يندفع بما ذكرتم
فنقول السؤال عائد لانه ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال
وانقرض والمستقبلة ما سيحضر في الحال ويتجدد فهو ممنوع وان عنى به ان الحركة الماضية
ما وجد في الزمان الماضي والمستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم
منه انه لو لم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفي هذا
الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست
ماضية ولا مستقبلة وهي غير فاتة الذات فان انفتت لا يوجد هي بجميع اجزائها
والحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان ما هي بمعنى القطع فهي غير موجودة و
ان كان ما هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم
لو كانت منطبقة على المسافة وهو ح قوله وهم واشارة ومن الناس من
يكاد يقول بهذا التأليف والاشارة هنا مستدركة لان مذهبهم اذا حققنا

تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية فقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق كاف
في دفع هذا الوهم فكان من الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق
وان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف
لنفي هذا الوهم حجة فلهذا عبر عنه بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يقولون
بتركب الجسم من اجزاء لا يتجزى بل يحيلونه صريحا لكن لما لزمهم ذلك من حيث
لا يدرون حكي عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ في الشفاء
واما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد دفعهم الى هذا القول امتناع
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وذلك لانهم لما احالوا ذلك كان عندهم ان الجسم
ليس متناهيا في قبول الانقسام بل ان تقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان
الانقسام لا يكون الا الى اقسام الموجودة فلما جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء
غير متناهية وهذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذ
عنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل
فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي
الجزء ان يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز انتهاء الجزء وتناهي الجسم في قبول
الانقسام كالشهرستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ
حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم ولا شك
ان الكثرة انما تتألف من الآحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم فيكون الجسم
مشتملا على اشياء لا تنقسم بالفعل فان قلت سلمنا ان الآحاد من حيث انه آحاد
لا تنقسم الا انه لا يستلزم انها لا تنقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا تنقسم من حيث
انها آحاد وتنقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة
وتنقسم بالفعل فنقول متى وجد الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى
للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم
بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس الذي وصفه الشارح ففيه
مساهلة لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل
عليه الجسم من الآحاد فهي غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن ان يقبل القسمة

توضيحه ان هذا الذهب مناد على الاول
كون الاجزاء غير متجزية وان لا يكون متناهية
والشيخ لم يلتفت الى الاول
بل الاشارة لهذا كذلك عبر عنه بالاشارة

وهو الجزء الذي لا يتجزى والآخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير متناهية وكل اشياء غير
متناهية فهو مشتمل على اشياء متناهية الانقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء متناهية الانقسام
وهي الاجزاء التي لا تتجزى قوله وقد ناظر الفريقان الاول قالوا لو كان
الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية لزم ان لا تقطع المسافة المحدودة الا في زمان
غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف ح على قطع اجزائها الغير المتناهية
وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه
اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها
الغير المتناهية وانما يكون كذلك وانما يكون كذلك لو كان للمتحرك طفرة من
جزء الى جزء وترك الاوسط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان و
الحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا
يلزم مما ذكروه قطع المسافة المحدودة في زمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة
غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهي الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء وهم
معترفون به وايضا لهم ان يمنعوا تجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا
تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية
ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا تتناهى كان الجسم غير متناه
في الحجم لان التأليف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا
يكون التأليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى فالطوق
الكبير من الرحى اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا
او اكثر والا لكان الطوق الصغير مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيتجزى
الجزء الذي لا يتجزى واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا
انه يسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء آخر ثم بعد ذلك نقض ثانيا فقالوا السكون
البطي في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم
ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفا والانسب بما فيه ان يقال لما حاول الفريقان
المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية
لما بلغت حركة الى الغاية والتالي بط بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت

غير متناهية لكانت للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ
غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها
لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات غير
متناهية فيستحيل ان تبلغ النهاية فلما اوردوها واضحة بينة المقدمات
اخذوا يضربون لذلك امثلة فمن حاكى حكى اني رايت شخصين متحركان احدهما
سريعة الحركة جدا والآخر بطي الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطي اصلا لان
المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهى وعندي ان خصوصية البطي ملغاة
لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا بملاحظة مقابلة السريع
وح ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد
واغرب ومن قايل اني لمحت في بعض مطارح النظر ذرة يسيرة تعليها بعل وهي
لا تفرغ عن قطعه قطعها التي لا تتناهى مركبة مما لا تتناهى والمثل الاول للقدماء
والثاني للمتاخرين وعلى هذا قد طال تشنيع مولانا وشناعة اوليك فالتجاء
الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حدا من المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقاة
الوسط ومحاذاته فاوردوا الاولون لذلك مثلا وهو ان الدايرة العظيمة من الرحى
والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتاهما متساويتين
حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءا تقطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان
مسافة واحدة وح ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان الرحى متصل
ملتزم بعضه لبعض فتبين ان الصغيرة يتحرك ويقطع طفراتها مع ان العظيمة تتحرك
وتكثر طفراتها اما عددا او مقدارا حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما
انتهوا الى هذا المقام تصدى الآخرون للالزام بما الزموهم وكانوا يستبشعون
القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى
تتفكك اجزائها عند الحركة فيسكن احدها ويتحرك الآخر بل يسكنوا لكن بطي في مثل هذه الحركة
ليكن للسريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما في شناعة الطفرة والآخر في شناعة التفكك
وهذا التقرير افيد واحسن قوله هذا مواخذة لطيفة لقايل ان يقول
هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما مهد تلك المقدمات لبيان مراد كلام الشيخ

وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجودا في
كل كثرة ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد ايضا في كل كثرة حقيقية فيكون المراد
بالكثرة الاضافية وبالمتناهي المتناهي في العدد وليس في هذا مواخذة على
الشيخ فنقول بلى يواخذ عليه وتقرير المواخذة ان قوله كل كثرة سواء كانت
متناهية او غير متناهية يوخذ الواحد والمتناهي فيها مفروض بالاثنين فانه كثرة
ولا يوجد فيه المتناهي اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافة فح يندفع المواخذة هذا
ما ذكره في شرحه اجاب الشارح بان المقصود واضح لا يتراب في ان المراد من
الكثرة الكثرة الذي يتالف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون
المتناهي موجودا فيها وانما قال متناهية او غير متناهية لانه ستعتبر جسما من اجزاء
متناهية ثمانية اجزاء يكون حجما في كل جهة فقال كل كثرة يحصل منها الجسم سواء
كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودا فيها اما الواحد
فظ واما المتناهي فلان اقل ما يحصل منها الجسم هي ثمانية اجزاء ولا شك ان المتناهي
موجود فيه واعلم ان المقدمة القايلة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد
والمتناهي مستدركة في الاستدلال لتمامه دونها تقريره كل عدد متناه
من الكثرة لو كانت في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة
المتناهية منه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد او يكون والاول بط و
الا لم يكن التاليف مفيد المقدار وللنظام ان يمنع بطلان التالي لتحرير النزاع
وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم التاليف لا يكون ح مفيد المقدار القضية
الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون كل تاليف مفيد المقدار سواء كان ذلك
التاليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا نم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من
عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تاليف مفيدا
وان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالي بل بعض التاليف
عند النظام ليس مفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطل التداخل في نفس الامر
فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون بعض التاليف
مفيد الازدياد الحجم لكن التالي بط والا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل ح

على ما مر وانما قال بل على العدد لانه ربما يقع في الظن ان الاجزاء اذا تداخلت
واتحدت في المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها وفي التحقيق ليس بعيدا
اي ليس بعيد التاليف زيادة العدد ايضا لان الاجزاء ح يتحد في الوضع لاتحادها
في الحيز فلا امتياز بينها في نفس الجهة لتساويها في الجهة ولا في لوازمها لان التساوي
في الملزوم يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها لان الاجزاء لما كانت
متداخلة متحدة في الوضع فلا يفرض شيا عارضا لواحد منها الا ونسبة ذلك
العارض الى ذلك الواحد يكون بعينها نسبته الى الجزء الاخر فلا امتياز بينها
اصلا فلا تعدد واعترض عليه الشارح بانا لا نم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت
واتحدت في الوضع لم تمتاز بحسب العوارض فان من الجايز ان يكون احدها
معروضا لعارض بجهة وحيثية والاخر معروضا لاخر باخرى ويقع الامتياز
بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين الا يرى ان قطرا من الدايرة اذا
قاطع قطرا اخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا قاطعهما قطر اخر حدث
نقطتان اخريان وهكذا فهذه النقطة التي هي اطراف انصاف الاقطار مجتمعة
عند المركز متحدة في الوضع يمتاز كل منها عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة
ان نقطة منها محاذية لقطر واخرى لاخر لا يقال لا نم ان ههنا نقطة متعددة
بل الانصاف كلها يتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك
بين سائر الخطوط واختلاف الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول هذا
كلام على سند المنع فان ذلك المثال بما اورد لتوضيح المنع لا للنقض وايضا
لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة يختلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض
مع وحدة الشيء فالاولى جواز اختلافها حيث التداخل فالتداخل لا يستلزم
الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج وح يندفع
المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع وكل شيء يعرض
احد الاجزاء في الخارج فهو عارض للاخر وكل جهة لاحدها في الخارج يكون
جهة الاخر وهذا ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نم ان الاجزاء اذا تداخلت
واتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب

انها تكون متحدة في العوارض الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم
ان يكون متحدا في جميع العوارض لجواز افتراقهما في العوارض العقلية اي غير الوضعية
والى هذا اشار بقوله والحق في ذلك الى اخره واذ قد بطل ان حجم العدد المتناهي
لا يكون ازيد من حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء
ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى البعض في جميع الجهات فيحصل
حجم في الجهات الثلث فيحصل الجسم وانما حصل اولا حجما في الجهات الثلث حتى
حصل جسما لان الجسم لا يطلق الا على ما له امتدادات الثلثة بخلاف الحجم وظن
الامام ان الضمير في بينها راجع الى الكثرة ولفظ البين يقتضي التعدد فلا بد
من تقدير غيرها بان يقال وان كانت الاضافات بين تلك الكثرة وغيرها في
الجهات فان التقدير ان للكثرة متناهية حجما فوق الحجم الواحد واقل ما فيه
ان يحصل حجم في جهة فاذا اضيف اليه كثرة اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين
ثم اذا اضيف اليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون جسما فهذا
المحل وان كان صحيحا الا انه يحوج الى تقدير لفظ غيرها ويشتمل على استدراك اذ
حصول الامتدادات الثلث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام
اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من المتكلمين واذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد
كما فسرناه يصفو الكلام عن شوبي التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من
الاضافة النسبة حتى يكون المعنى وان كانت النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء و
الجسم الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل
المنتسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى
الآحاد استقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان يراد
بها الجسم المتناهي الاجزاء او يراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد
الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي
الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسب وان كان المراد الكثرة
قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام
على ما يستقيم من غير اضمار واستدراك اولى واعلم ان الشيخ لو اقتصر

على هذا

على هذا القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام
ليس بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية
التي هي دعويهم لكن لم يقتنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة
لا شيء من الجسم بمتألف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعي
والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا تناقض الموجبة الكلية
للاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجدت كثرة غير متناهية في الجهات
وجد بالضرورة كثرة متناهية في سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء
موجودا في الطبيعة وليس والاظهر ما ذكرناه لوجهين احدهما ان كان في
قوله فكان جسم ماض بغير قد والجزاء اذا كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاؤه و
ثانيهما ان اسم كان الناقصة وهو جسم كمن وهو غير جائز وهذا البحث لفظي
واما المعنى فليس يختلف بحسب التوجيهين اذ هو انه ان كان لكثرة متناهية حجم
فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم جسم الغير المتناهي الاجزاء
نسبة متناه الى متناه فهذا ما كنطرية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس
الاستثنائي وان كان لزومية معناها غاية ما في الباب ان المشاهدة دلت
على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه واما ان ذلك لازم من التقدير
المذكور فممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه
لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم
بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي
نسبة متناه الى غير متناه فالاقرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله
كانت نسبة حجمه رابطة والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم
الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم
متناهي الاجزاء ونسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان
حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة
فيكون حصول الجسم الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا
حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات ليحصل الجسم فانه يكفي ان يقال ان

كان لكثرة متناهية من الاجزاء اجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد
الاجزاء فيكون الذي اجزاء متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء
نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه اجاب بان النسبة هي
ابية احد المقدارين من الاجزاء واذا فلنا اتى هذا المقدار من ذلك المقدار
ثلثه او ربعه او غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد وكان المنسوب اذا
ضم اليه امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط
الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح
من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع نقط فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسما
فلذلك حصل الجسم اولا ثم نسبته وفيه نظر لان الجسم لو كان متالفا من الاجزاء
وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء
بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا
احتياج الى تحصيل الجسم قطعا ولعل الفايدة اتمام الحجة به كما ذكروا اما قوله هذا
استثناء النقيض الثاني فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه نقيد الاستثناء
او يستلزمه اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب
ازدياد التاليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي
الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن استثنائه انما يصح لو كان
هو الواقع في نفس الامر وليس كذلك فالصواب جعله تاليا كما ثبت الاشارة اليه
قوله اليس اذا اوجب النظر اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه بانه
لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية وهما باطلا
بالنظرين السابقين فان قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل
الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الاتصال
فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه فنقول المط في هذا الفصل ان بعض الاجسام
متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم
ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه
والا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما ينفصل لكان جسما

مركبا لا مفردا انتهى قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى
متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه
لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان لم يقبل الانقسام وجد
الجزء الذي لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة
والمقدر خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما ان
لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا في الجسم فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون
شيء من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يكون الى ما يقبل الانقسام
بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه
غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا
الجسم المفرد فالاظهر ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبر
الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت ان
كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فاوجه العدول الى نفي الكل عن نفي كل واحد والى
اثبات الجزئية عن اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين
احديهما الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس
يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل والاولى مهملة والثانية
جزئية فاعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد
المط جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الغاية في واحد واحد منهما قال
الامام انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون
وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية يمتنع ان
يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون
اما في الاجسام المركبة فظ واما في الاجسام البسيطة فلامكان انقسامها الى الاجزاء
فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب
الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام
لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما ينفصل واما ان القضية

الثابتة جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المط
جزئي فظهر الشرح ان ذلك لامحالة احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى فلانه لما
ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية
ثبت ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون
بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان
شيئا لان الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل
بطريق آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم
مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له
تفاصيل غير متناهية وهي المقدمة المهملة واما على المفاصل المتناهية فلان
بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية
لانا نقول لا نم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل متناهية فانه من الجائز
ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية
وح لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا اشارة الى
جزئية القضية الثانية فان القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية
بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كما ان
القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية في نفس الامر اذ لا
شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء متناهية لا يتجزى والاولى ان يقال لما كان
الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا
وان كان من الكليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج
من الموجبتين المعدولتين اللتين في قوتهما ولهذا اعتبر النتيجة موجبة لا يقال النتيجة
انما هي قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض
الاجسام لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا يتجزى فاما ان لا يشتمل
على اجزاء اصلا او يشتمل على اجزاء يقبل التجزية واياما كان فبعض الاجسام متصل
في نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة
وهي بعض الاجسام وذلك يكفينا بحسب غرضنا فان غرضه من هذه الفصول

اثبات

اثبات الهيولى في الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض
الاجسام وح ثبت الهيولى في جميع الاجسام على ما سيرد عليك جميع ذلك
شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان
في المط فذكر الامام عليه سؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس بمركب من
اجزاء لا يتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت
ان الجسم ليس بمتألف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك
الانقسامات بالفعل وح لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل
لان كل جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واياما كان فالمطلوب
الجزئية اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان انقسامه
اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات
الغير المتناهية بالفعل وهو مح وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا
يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا
للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم
المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون
المراد الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول
جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن
لا واجب ولا ممتنع فكل جسم بفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل
يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون اللهم الا لمانع خارجي وشيء من هذين الجوابين
لا يصلح ان يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم يف صحة كلام الشيخ حتى يصححه
في الجواب بل استكشف عن حكمه اقتصاره على الامكان مع ان اللازم وجود
جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذ لا
في مقابلة الوجوب [illegible] ان امتنع الفك بسبب هذا الشرط تعلق
باختلاف غرضين ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك او لا فان قبل الفك فهو ينفصل
اما بالفك والقطع واما باختلاف الغرضين واما بتوهم وفرض وان لم يقبل
الفك فهو لا ينفصل بالانفكاك الا انه ينفصل باختلاف غرضين بالوهم والفرض

فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلثة وبالوجهين لو امتنع الكف بسبب واعلم ان اختلاف
عرضين ان لم يدخل بالوهم والفرض لم يحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة
في اول الفصل وهي ما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ما قلاه مذهب
بالتمام وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه
لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزءان متمايزان
بان يكون منه شيء ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر
او موازيا او محاذيا وشيء منه لا كذلك يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية
بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء ملاق باحد طرفيه غير ما يلاقيه بطرفه الآخر
لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد من
ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول المتغاير
انما هو باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه
اصلا ومن حكم بان ما واحدا في نفسه ينسخ بعضه فصار مائين في الخارج ثم
اذا زال السخونة صار ماء واحدا كما كان او بان جسما واحدا وضع على شيء منه ضوء
او لاقى جسم آخر شيأ منه انفصل قسمين متميزا كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال
الضوء والملاقاة عاد جسما واحدا او بان جسما اذا تحرك في مسافة انتهت المسافة
بحسب مواقاة كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت
المسافة متصلة في نفسها فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال
في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفا بقوله
ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك الفرض
زال ذلك التخصيص مثل جسم يبيض لا كله او يتسخن لا كله فيفرض له بالبياض
جزء اذا زال البياض زال افتراضه والذي وقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض
يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ
ان جعله في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد الوهم
والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم
شيأ دون شيء واخرى بحسب الغير كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض او ملاقاة

في فاطمغوريا من الشفا من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو
ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان
بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سببا للاعراض امرين اوجب الانفصال
بالفعل ولكن في الفرض وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي
اذا كان العرضان ساريين كما في البلغة لوجود المغايرة بين محل السواد ومحل
البياض واما الاعراض العين السارية كالمماسة والمحاذاة فهو لا يفيد الا الانفصال
في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك
يحكم بان الممسوس غير غير الممسوس والمحاذي غير غير المحاذي فليس اورث هذا
الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين الشيئين افتراق في ذلك ولعله استهواه
ما وجده في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في
البلغة وغفل عن جعله اختلاف عرضين سواء كانا قارين او غير قارين
في عداد القسمة الفرضية حيث تكلم على مذهب ديمقراطيس فالصواب ان
يقال الانفصال اما في الخارج كما في الكف والقطع او في الوهم فاما بوسطة شيء
آخر كما باختلاف الاعراض او لا بوسطة شيء آخر كما بالتوهم والفرض واذ
قد ثبت ان الجسم لا يتألف من آحاد لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما
ان يكون قابلا للانقسامات متناهية او قابلا للانقسامات غير متناهية
والاول باطل والا انتهت القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه
فان ما على يمينه ملاق منه غير ما يلاقي على يساره فعلى ان يكون قابلا للانقسامات
غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية
فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي فمن البين ان حجب الوسط
الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسام
الغير المتناهية الفكية بان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي فمن
باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر
ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى
عليه فمن الجائز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون

قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ديمقراطيس وسياتي
الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرنا في اختلاف العرضين قوله
قد حصل من المباحث المذكورة سياق الحديث ههنا يستدعي تقديم تمهيدين
الاول لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فما ههنا هل هو مجرد الجسم الطبيعي
او شيئان الجسم الطبيعية وكمية سارية فيه هي الجسم التعليمي استدل على المغايرة
بينهما بان الاشكال اذا توارد على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة يجعل مارة
كرة واخرى مربعا وكلما الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا خفاء
في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة
مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا يبطل ذلك الثخن ويحصل ثخن آخر اصغر منه
مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والآخر
زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم ان ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها
متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز
ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف الاشكال
لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المعينة
الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات
ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها في كل جهة
ينتهي بفرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة يبقى امتداد في جهتين فهو السطح وانه
ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي في اي جهة ينتهي بقي امتداد
في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه بفرض النقطة فالجسم التعليمي يفنى عند السطح
وهو يفنى عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا
الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند
الآخر بل عارض له من حيث انتهاؤه واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان
الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير نهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم
التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط
كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان

من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليس كذلك واتصال هذه المقادير غير لازم
لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان تكون
المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لا اجزاء له اصلا
ثم انك عليمت فيما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة بغير نهاية وما كنا
علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان
الواجب ان يقول مما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال
المقادير اورد اللازم واراد الملزوم فقال مما علمته من حال احتمال المقادير
بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة
فلم يقل نعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير نهاية ان مقاديره كذلك
كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف
بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من
الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة
والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان
والمسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة انفرض بازاء
قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها
والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة
نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة
الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية فان قلت
ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهو امران لا يوجدان
الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط
وبالزمان قدره فهي آنية وهو آن لا ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا
عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه اشار
اليه بقوله وذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتداد ان في العقل يحكم العقل بانه
اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا لا في العقل اذ هما
موجودان معا بل في الخارج بمعنى ان الجزئين لو وجدا في الخارج لكانا

مقابل يكون احدهما متقدما والآخر متاخرا فانما لضرورة لا يحصل شيء منهما في
الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره
وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند
الذهن اول دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في
الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبيه على اثباته واذ قد تبين ان الحركة والزمان
متصلان ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك
بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها فان
الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انصف خط كان الحد
المشترك بين النصفين خطا ثالثا فيكون التنصيف تثليثا ويزداد ما ازداد ولا
يقال لا نسلم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل فان من الجائز ان يتوسط
مقدار بين مقدارين ولا يكون حدا مشتركا بينهما لانا نقول الشيء اذا كان
غير قار الذات لا يكون اجزاؤه مجتمعة في الوجود بل كلما فرض فيه قسمة يكون
احدهما متقدما والآخر متاخرا فلا جزء للحركة والزمان الا المتقدم والمتاخر
الماضي والمستقبل وعند هذا ظهر فساد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في
الحال وقد ثبت ان الحال ليس الا زمنة والحركة زمانية وبه المقصود من
هذا الفصل اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون
الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة
واما ان يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال
وهو هيولى فذهب القدماء كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك
المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه وذهب جماعة من المتاخرين
كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشيء آخر قابل لها وهي
الهيولى فاخر ما يحلل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام
اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واما جوهر فرد عند الآخرين و
الغرض من الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية لغة والكمية المتصلة
اصطلاحا والثخن مقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما بين السطوح وعلى الامر

الذي

الذي يقابله رقة القوام اي غلظ القوام وفي النسخة الاخرى وعلى حشو ما بين السطوح
اذا كان صعب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذي يقابله رقة القوام
فالثخين مدلول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن
الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشو ما بين
السطوح لا ذو حشو انما ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر الثخن بكون الشيء حشوا
بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو
التخلل والتوسط بين السطوح واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلهذا حمله
ايضا على غلظ القوام لا على الغلظ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على معنيين
غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والحد
المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للآخر ومعنى الكلام
انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض خط
انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام السطح يحصل خط
وهو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه
والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم بفصله عن الكم المنفصل
الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها يستلزمه
للجسم التعليمي المتصل فسميت بها تسمية الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما
يطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال
وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال
على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم
التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال ح واضافي و
هو امران اتحاد النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة آخر وههنا معنى آخر لم يذكره
وكون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة مساوية اكتفى به
فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكررا
مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والثخين فصل
آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم التعليمي فكانه قال قد علمت ان

للجسم جسما تعليميا فاقام حد مقامه فكان سائلا بقول المتصل اعم من الثخين وقد
تقرر في صنعة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فما باله اخره عن الثخين اجاب
بانه حاول تفهيم مناظره اعني القائلين بالجزء وكان الثخين عندهم اعرف فقدمه
لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال علمت ان للجسم مقدارا
ثخينا متصلا وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب فقال بلى معلوم مما ذكر من قبل لانه
ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وبخانه فهناك
كمية متصلة ثخينة فان قلت سب ان هناك كمية متصلة ثخينة هي الجسم التعليمي
لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان للجسم جسما تعليميا وانما كان كذلك لو علمنا
مغايرته للجسم الطبيعي فانه ما لم يعرف مغايرته اياه لم يكن اثباته له والا لزم
اثبات الشيء لنفسه لكنا ما علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت اجاب
بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور اي الكمية المتصلة الثخينة اعراض
فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم فكانا كنا علمنا فيما
سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيأ من شانه الجسم التعليمي الى آخره
مستدركا زائدا لاتمام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على اسناد
غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي الجسم كيف يعرضها فانيات
المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية
الجسم اوضح شيء له وكونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية يحصل مع جوهرية ومن
المعلوم بالبديهة المغايرة بين الشيء ومبدأ فصله لانا نقول هذا التوجيه
مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في
قوله وكونه شيأ من شانه لا معنى له صح فالواجب ان يكون بالفاء ليكون بيانا
للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والماخوذ من العرض لا يكون فصلا
جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والآن هو ذو الجسم التعليمي
ولكم من القولين وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب ان يقال لما سلمنا ان
الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه جزمنا ان
هناك امرا باقيا وامرا مختلفا هو الجسم التعليمي فكان علمنا باتصال الجسم كافيا في علمنا

بان

بان للجسم جسما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة لا دخل
لها في الاستدلال فيكون مستدركة لانا نقول كان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيأ
غير صورته الجسمية كذلك المطلوب ان ذلك الشيء غير صورة تصورتها اعني الجسم التعليمي
وذلك يتوقف على ان للجسم جسما تعليميا قوله فانه قد يعرض له الانفصال بانفكاك
قال الامام لفظ قد يفيد جزئية الحكم وانما اورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض
له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد ليس يفيد الا تبعيض الاوقات لا تبعيض
الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات
لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال واعترض الشارح بان الافلاك
ايضا يعرض له الانفصال واقله الوهمي ولاجل ذلك بينا وله هذا البرهان كما يجيء
بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا
والفلك ليس يقبل الانفصال الا انفكاكا ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا
لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب
ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب الانفصال والا لحصل
جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد
جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في
نفسه قابل للانفصال فاذا طرأ عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية
بعينها بل يبطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا
وحدث هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك من امر يكون محلا لتلك الهوية الا
تارة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو بعينه الآن في اثبات هذا الاشكال
لجواز ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها متقدم ويحدث هويتان
اخريان ويتصلان ويحدث هوية اخرى اتصالية هي التي يمكن ان يفرض كما
يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن
ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز
بذاته يجب ان يكون قائما بذاته فكان في منعه مكابرة ووجه التصدي عن هذا
الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين واتصلا جسما واحدا فلا

تصالية

يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان آخران او انعدما
بالكلية وحدث متصل واحد عن لا شيء فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين
انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن يجب ان
يكون هناك امر موجود باق في الحالتين وذلك الامر ليس تلك الهوية الاتصالية
او الهويتين الاتصاليتين للانعدامهما بالضرورة فتعين ان يكون هناك وراء
الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين فحقيق النظر هو الذي اوجب ان
يكون المتحيز بذاته قائما بغيره لا يقال هذا مشترك الالزام على تقدير القول
باتصال الجسم في نفسه لانه اذا اتصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين فلا يخ اما
ان يكون مادة هذا بعينه مادة ذاك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد
بالشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسمين وانه صح بالضرورة وان كان مادة
هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان موجودتين في ذلك الجسم المتصل
فيكون مشتملا على اجزائه بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه هف واما ان
لا يكون موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل
بانعدام اتصاله وهو انعدام للجسم بالكلية لانا نقول المادة تخص هو عند
الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض
واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين اذا ثبت هذا التصوير
فنقول لا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد كان
مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس
كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود
الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل اما
اذا قلنا اشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله
عن تفرق الاجزاء وهو الامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هناك
هيولى ولا صورة فقد ظهر ان مبدأ البرهان على هذا الاصل وتقريره حسب ما ذكره
ان الجسم متصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث
الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية

ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية
الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى فقوله ويعلم ان المتصل بذاته
غير القابل للاتصال والانفصال اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها
متصلة بذاتها اي ملزومة للجسم التعليمي على ما عرفته في الدرس السابق وذلك
الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد مقاطعة
فانها هي الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد الجسم التعليمي الذي هو
ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة
الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة
الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان في الجسم
شيئا غير الصورة الجسمية لا ان ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس في اثبات
المغايرة بين الهيولى وصورة الصورة بل في المغايرة بين الهيولى والصورة
وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا تتم الا بهما جميعا
لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم
التعليمي وانما قال قوله لا يمكن هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل بالحقيقة
لا بد وان يجتمع مع المعقول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يفيد انفصالا بل قد يعرض
له انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول وكلام الشارحين
صريح في ان المقبول هو الاتصال وبينهما لاثبات المغايرة بين القوة والوجود
يدل على ان المقبول هو الانفصال فبينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال
اذا طرأ فالمقبول ليس نفس الاتصال لانه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل
المقبول بالحقيقة انما هي الجسمان الحادثان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند
الانفصال الا الصورة الجسمية وهيئتها الشكل الرابع لوجودها وصورتها الجسم
التعليمي اما اولا فلانه مثال للصورة الجسمية متناول لها في جميع اقطارها حتى كانه
قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية وقد يتوارد على الصورة
الجسمية وهي هي كما ان الصورة الجسمية يتوارد على الهيولى وهي هي بعينها وهذا
ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به

الجسم التعليمي لم يمكن حمل صورته عليه ويبقى بلا معنى وانت خبير بانه انما يتم لو كان
المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال
والمتصل بذاته انما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة
الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا امران
احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور فما ذلك
القياس وثانيهما انه ان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة في
اثبات المط الى ذلك لانها اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال
ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى
بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله فالجواب عن الاول قط من السرح
وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض
له انفصال فانما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال
عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود اما اذا اثبتنا ان قوة قبول الانفصال
مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي يستدعي لا محالة محلا وليس هو
الاتصال فثبت شيء آخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا
القبول نتيجة قياس مذكورة بالقوة فلا احتياج الى الالتزام تقدير هذا القياس
اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن
معنى واما المط لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك فان الانفصال ليس عدما
محضا بل عدم ملكة واعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لا نسلم ان
الاتصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا
لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة
بل هو انعدام الاتصال عن شيء في ذلك المتصل من شانه الاتصال فلا بد له من
امر كان موصوفا باتصال ويكون موصوفا باتصالين واما بيان المغايرة بين القوة
والوجود فله فائدتان احدهما ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى
الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من
الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان

كليا

كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤالان السابقان غير موجهين
على انه ما يثبت الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس
كل جسم له قوة الانفكاك والتفصيل هناك انما ذكرنا ان وجود الانفصالات
الكف واختلاف العرضين والوهم والفرض والانفصال الانفكاكي لما كان
رافعا لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما
الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي
شيئا آخر في الخارج بل في الوهم اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي
مستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان
قلنا انه يوجب الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى الوهم ان وجود
الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف مكان الانفصال في الخارج ثبت
الهيولى والا فلا الفائدة الثانية انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى
فربما سبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف مكان
الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال
ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة
الانفصال فربما يسبق الى الوهم ايضا ان هيولى موجودة حال عدم الانفصال
فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة
الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكر الشارح ان
لا يعطي الا فائدة الاول فالسؤالان باقيان كما كانا واعلم ان قوله فاذن قوة القبول
مشتمل على مقدمات احديها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال
وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال
غير المقدار والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان
المقدمتين الاخيرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتهما والعجب من الشارحين
انهما بالغا في توجيه المقدمة الاولى فلم يخطر المقدمتان الاخريان لهما بالبال
وايضا قوله وتلك القوة لغيرها هو المتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان

الوهم الاول ما اذا الوهم الثاني فلا وجه له لان الشيء
اذا كان لا يقتضي بنفسه قبول الانفصال كان قابلا
عند حصوله فيكون موجودا معه ايضا ص

اشارة الى ما سبق من ان ثبوت قوة الانفصال
قبل وجود له مدخل في الاستدلال لا لمغايرة
القوة لوجوده ص

يقال المراد بالمتصل بذاته ما مواعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي وبالمقبول بالفعل
هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان الجسم قبل حدوث
الانفصال امرين امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية
واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا الحال بل الامكان اذ انه
عرفت هذا فنقول الجسم يفرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته
غير قابل للانفصال والاتصال فاذن يكون قوة قبول الانفصال اي محل قوة
قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها
متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد
الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية ويحدث جسمان اخران
كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران آخران فلما استحال
ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحالة ان يكون الذي يمكن ان
ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية
وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة
لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل
بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهيولى وعلى هذا كان كان المراد
الفاء امكان الوا واظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات
الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال
الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل
اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد قوله واعلم ان الاسم
في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لا نم ان القابل للانفصال
والانفصال هو الهيولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والانفصال
والاتصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال من البطلان لما مامنا
ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في ان
الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط او فيه وراء تلك الهوية الاتصالية
شيء آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال فمن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية

الاتصالية

لا يبقى بعينها مع الانفصال وقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل
للانفصال شيء آخر كان السائل توهم ان الجسم هو الهيولى يتوارد عليها الانفصال و
الاتصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال
ليس بجسم والاخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان
موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة
وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال و
الانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب
ان لا يكون بذاته متصلا ولا منفصلا ولما لم يكن في ذاته متصلا لا يكون في
ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فقد بان
ان الجسم في نفسه متصل قابل للانفصال اي بالمجاز بمعنى ان يفرض له الانفصال
واما تحرير الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا
فهو ان الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن في
ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا وارد اعليه
والا لقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه محال وفي الجواب نظر وقد يجاب
عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان عارضا للجسم فاذا
قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء فهو متصل في نفسه لم يكن
اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون اتصاله عبارة عن اجتماع تلك
الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم لان الجسم لو لم يكن
متصلا في نفسه كان في نفسه تعددا وانه باطل ولا ينقض الوجهان بالهيولى لان
الهيولى ليس له في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام الذي يفرض لها
انما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسمية
لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن
الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل انه مشتمل على الاجزاء ولا يشتمل
في نفس الامر او انه مشتمل على الاجزاء او لا بحسب ذلك الاعتبار والفرض
فان اردتم الاول فلا نم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر لزم ان يكون

اراد الشارح ان ما لا يكون متصلا ولا منفصلا في ذاته
لا يكون له في ذاته امتداد واصلا اذ لو كان له في ذاته
امتداد وكما ان ما لا يكون متصلا ولا منفصلا يكون
منفصلا في ذاته اولا يكون في ذاته لا يكون في ذاته قابلا
لكن يرد امتداد وكل جسم فهو كذلك فح
لفرض الابعاد وكل جسم فهو كذلك فح
يسقط النظر

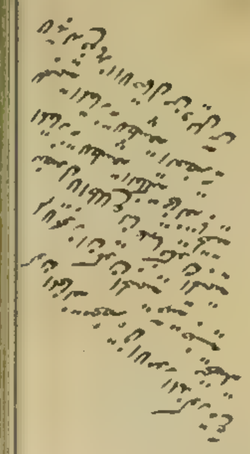
متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك
فجاز ان تجرد النظر عن الاتصال فيكون عارضا له في نفس الامر وان اردتم الثاني
فلا نم انه لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها وانما يكون كذلك
لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع اتصالها وهو ع وعلى الوجه الآخر
انه لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين متوهما ان يكون المقابل الآخر متوهما فان من الجائز
ان لا يكون شيء من المتقابلين متوهما كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها
قوله وايضا ينبغي ان يعلم سيعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى
وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يعرض الهيولى
بالذات بل بتبعية الصورة وفرق بين الصورة وبين حالة وبين السواد
مثلا وهو حال من في الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية
متحيزا انما هو بتبعية محله وكون الهيولى مشارا اليها متحيزة انما هو بتبعية
حالها فهي انما تكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات
بل بجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان
الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يجتمع مع الانفصال بل اذا طرأ عليهما الانفصال
انتفيا وتحدث صورتان اخريان وجسمان اخران والهيولى حال الاتصال هي
بعينها حالة الانفصال هذا هو مناط الشبهة الموردة ههنا فاذا قيل لا شك
ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت
المادة وصارت مادتين للجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا
لتعدد امها محوجا الى مادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لتعدد امها
محوجا الى مادة اخرى ولم جرا فقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها
كان تعددها مقتضيا لتعدد امها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة
فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم
يتعدم بل حل فيها صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة
عارضة لها والآن التعدد عارض وقد مرت الاشارة الى ذلك مرة وعارض
الامام بانه لو حدث الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا يكون والقسمان باطلان

اما الاول

اما الاول فلانه لو كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال او على سبيل التبعية
فان كان بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال
فيكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لا يكون احدهما بالحالة واخرى بالمحلية
اولى من العكس وايضا احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل وان لم يحتج
الى المحل كانت الجسمية ح غنية عن المحل لانها مثلها وان كانت الهيولى متحيزة
بتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفا اذ لو جاز ان يكون
الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون او الطعم او غيرهما وان كان حصولها
في الحيز بتحيز الجسمية فيه واذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها
في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلة في الحيز الا بالاستقلال
ولا بالتبعية مع ان الجسمية مختصة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حالة في
الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيما لا اختصاص
له بالحيز والجهة واما فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تع
وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب انا لا نم ان
الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكان الجسمية مثلا لها فان الاتحاد في
بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة
اصلا سلمناه لكن لا نم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية
بل هي موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها والممنعان وان كانا واردين على
القسمين من حيث البحث الا ان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر
اقتصر الشارح على المنع الثاني وقال الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان
المتحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا
بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم
من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون
تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع قوله وسم وتنبيه ولعلك
تقول تقرير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى انما تتم فيما
يقبل الانفصال الانفكاكي وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الا

جسام

بامتنع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني
طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجها في بعض الصورة الى المادة فلكن
محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانما
قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية
دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجات دون الفصول فهو طبيعة نوعية
اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى
يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك
لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة
والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة
المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس
في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس المقدارية
موجودا والخطية موجودا اخر بل الخطية نفس المقدارية المحمولة عليها
فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء متقرر موجسمية فقط من غير زيادة واما المقدار
فلا يوجد مقدارا فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او
سطحا هذا ما ذكره في الشفاء وظهر منه ان قوله يختلف بالخارجيات
دون الفصول بيان لنوعية الامتداد ولا يقال لا نسلم ان الصورة الجسمية
متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا في الخارج
او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة فان وجد
ما به الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج او لا يكون
فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاختلاف
موجودا آخر فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون
امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة وانه مح بالضرورة
وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج فالجسمية لا يحصل في
الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا يتقرر في الخارج الا بفصل فصل
اذا ثبت هذا فنقول هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نم وجوب تساوي



افرادها

افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها ومنع
لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات
كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب
اختلاف الفصول فلم لا يجوز ان يكون اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب
اختلاف التشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وقبول
الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية
وهذيتها فلما لم يكن للهذية دخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة لا يغير
الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فالحاجة
الى بيان نوعيتها فان طبيعة اذا اقتضت شيئا من حيث هي فذلك الشيء لا بد ان
يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا الا
ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها
الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الانتفاء وانما نعلم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة
نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة
للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتحقق في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة
جنسية فانها يكون ح ذواتا مختلفة الحقائق فلكن افتراقها في اللوازم من جهة
الفصول وان لم يكن افتراقها من جهة التشخصات هذا منتهى التحقيق في هذا
المقام قال الشارح نبه الشيخ على زوال الوهم بان يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني
هوية اتصالية لا يتم مع ورود الانفصال عليها خارجا او وهما وان يتذكر ان
كل جسم يحجب وسط طرفيه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في
الوهم فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه ح ليست
الا لكون الجسمية هوية اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها والاجسام متساوية
في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك
ونحن نقول اما اولا فليس شيء من هذين التذكرين في تنبيه هذا عين ولا اثر فهو
شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره تبعية لتعميم البرهان وكلام الشيخ شيء اخر قد عرفته
واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا يتم مع الانفصال الوهمي انه لا يتم معه في نفس الامر

فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبقى معه في الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى في الوهم
وهو غير مطلوب والمط وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج
الى المادة لما كان لمعنى الجسمية فقط فما الحاجة الى بيان انها نوعية فاشتمل الكلام
على استدراك عظيم واما قوله فقد بينا ان الطبيعة تكون باحد الاعتبارات فهو
اشارة الى ما ذكر في المنطق من ان الطبيعة تارة يوخذ بشرط لا واخرى لا بشرط
فان اخذت بشرط لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط كون اما مبهمة غير محصلة
وهي الجنس او محصلة وهي النوع وطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسميات
ولا شيء من المادة بمحمولة ولا جنسا لعدم توقفها على ما يضاف اليها محصلا
اياها فتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت لا نم انها تحصل بنفسها ولم لا يجوز
ان يكون تحصلها بما ينضم اليها من الصور النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم
طبيعة جنسية انما تحصل وتتقرر تصوره فلكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية
متحصلة بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية والجسم فان
الجسمية في الخارج موجود والمادة موجود آخر وقد حصل منهما لا محالة موجود
ثالث هو الجسم فالجسمية وان كانت متقررة في ذاتها ممتازة في الخارج
عن جميع ما ينضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا محصلا
الا اذا كان فلكا او عنصرا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم كان سائلا
يقول الكلام قديم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما الفائدة في قوله تختلف
بالخارجيات دون الفصول مع ان الطبيعة النوعية لا يكون الا كذلك
اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الامتداد طبيعة واحدة
نوعية فتشابه مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس
تشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه بان الطبيعة النوعية
لما لم تختلف الا بالخارجيات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجيات
بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا تقتضي شيئا من حيث انها غير محصلة وانما
تقتضي شيئا اذا تحصلت بفصل فلا تقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا الفرق
لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فنوع

لاتحاد

لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نم انها لا يمكن
ان تقتضي شيئا في الخارج فالكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك
وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ثابتا للاعم والاخص كان للاعم اولا وبالذات
وللاخص ثانيا وبالعرض فالتحيز اذا ثبت للجسم وللانسان فالمقتضي للتحيز هو الجسم اولا
فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج على ان الفرق ليس
مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لا نم
ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لانا لا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد
لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها حقائق مختلفة
مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
في الملزومات سلمنا لكن لا نم انها محتاجة الى المادة في شيء من الصور فان
الثابت بالبرهان ليس الا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب
حلولها في المادة بل صحة فجاز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان حلت
في المادة في بعض الصور ثم انه منقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها تقتضي
التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما على الاول فلانا وان
فرضنا ان طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها سوية اتصالية يمكن
ان يرد عليها الانفصال وقد بين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة
فلا يضر ما لم نعلمه وبهذا يخرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الوجود ليس
طبيعة نوعية والكلام فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في
جواز اقتضائها شيئا في بعض دون بعض بخلاف النوعية اورد شكا لا شكوكا
بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية ووجودا
فيكون خصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا يخالف بواعتبار
الكليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة في الجعل والوجود فلا يكون في
الخارج اشياء متماثلة مختلفة في اللوازم قوله وهم ونبه او لعلك تعمل
النظم الطبيعي ان تقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف
على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نم ان جسما من الاجسام المفردة قابل

الانفكاك بل لا يقبل الانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك هو الجسم المركب ولكن سلمنا
ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام
فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع
الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف الثاني كان الاشكال منه والاسهل في نظر
التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادي
الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي تحرك
الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فينعدم ومال ابو البركات الى مثل هذا
القول في الارض بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر يظهر اجزاء صغارا
متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية
لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية ما في الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الآخر
فلو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما
فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم اعني الجزء الآخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في
الطبيعة وان كان لغيرهما امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية
والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان الاتصال
فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة
وح يكون كلاما الزاميا خارجا عن الحكمة فان قلت لا اقل من ان يكون في
العالم جزء آن من مبادي الاجسام باسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام
ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير
ما ذكره الشارح والاولى ان يقال تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم منفك
عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى
ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد
لازم كالصورة النوعية للفلك او زائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك
امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبول لكن ذلك
لا يضر بالمط فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء
متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد وليت شعري اذا بني الكلام

على تشابه طبائع الاجزاء فكيف جعل قوله هذا جوابا للسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا
قبل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون اقسامها غير مخالفة لها في امكان الانفكاك
لانها متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكاك
اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد واما لو كان بناء الكلام على المشاركة
فيه توجه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض
من شاء ذا تميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم
صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون
له جزآن في نفس الامر احدهما غير الآخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسمية امكن ان يكون
له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي
يستدعي المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المط قال الامام لا نم ان الاجسام
متساوية في الجسمية على ما مر ولئن سلمناه فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح
على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز ان
يكون تخصيص كل واحد منها مانعة عن ذلك وان شارك الآخر في الماهية وتحقيق لا يجوز
ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت
جسميتان اخريان ثم اذا اتصلتا زالت الجسميتان وحدث جسمية اخرى فقد صح
الاتصال على نصفي الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع على
نصفي الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن تخصيص تلك الاجسام
فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا والجواب ظ والنظر في القسمة ان الماهية لا يتناول
الجزئي الحقيقي اذ الماهية مشتقة عما هي وهي التي تقال في جواب ما هو والمقول في
جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عني بالماهية الامر والشيء كان القسمة صحيحة
الا انه خلاف المتعارف والتحلل والتكاثف يطلقان في المشهور على انفصال
الاجزاء واندماجها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر
من غير نقص شيء منه فاراد بيان امكان الحقيقتين وذلك انه ثبت ان للجسم
هيولى والهيولى لا امتداد لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية
فجاز ان يكون الهيولى في وقت متعددة بمقدار اصغر وفي وقت آخر بمقدار

اكبر اولا يرى انه اذا نقص الهواء من قارورة تحلخل الذي فيها وزاد في مقداره
لامتناع الخلاء ثم انه بين مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد فيها
مباحث خمسة الاول ان تناهي الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما
تبين من ان العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة
ونهاية الابعاد عارض يعرض للاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من
العلم الطبيعي والثاني ان اثبات التحدد بالجهات موقوف على تناهي الابعاد
لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدد موجودا والثالث
ان اثبات تحدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد
الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدود
وبعضها متحدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصوران الا في الجسم وفي المادة
الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة و
عن قريب ما يبين بما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة
من علم ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام قال
الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى وسيتكلم بعد في احكام الهيولى
والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام الهيولى
واجاب بانه لما تبين تركيب الجسم من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك
ان الصورة لا تنفك عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الملابسة الصورة وكان
البرهان الذي يبتنيه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة هو ان كل جسم متناه و
كل متناه شكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية
لا تنفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول
لما تبين ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين ان الصورة الجسمية لا تنفك
عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين ذلك الدعوى وذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة
برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذه ان الصورة الجسمية من حيث
هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا عن السؤال الاول بان
ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة في بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة

في جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي
وكل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة فهذا
كله صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف اراد ان يبين بعد ذلك وقال
الى اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم الشكل او لم يكف في ذلك
ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا في حد معين وانحصاره في حد معين
لا يكون الا لانقطاعه وانفعاله والانفعال انما هو من قبل المادة والعجب
العجيب ان المقدمات التي رتبها ليست يستلزم الا ان الجسم مشتمل على
المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك
المقدمات والا بطل الكلام بالكلية والوجه المعتبر بمعيار النظر الصحيح
ان يقول لما اثبتنا ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها
مشتركة في عوارض اراد ان يبين ان بعضها انما يعرض لها لمشاركة من المادة
كالتناهي والشكل والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية
كالوضع والتحيز لكن لما لم يتضح ان التناهي والشكل يعرض للاجسام لم يتبين
ان عروضه للمشاركة فلهذا امست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان
كلامه اولا في اثبات المادة اردف ببيان عوارض المادة ليزداد
التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل تالي لتلك
الفصول ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك سابقا
فشيا قوله وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات
الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد وكانت في سالف الزمان ان قال
قوم لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة
امتدادان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنهما كلما يمتدان يزداد
البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون
البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه قبيح واعترض الشيخ عليه في
الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب
ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك

بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر
متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالبعد
يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي
عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان استثنى احد
بيان ان لا بد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين الذاهبين نقطتين متقابلتين
ويصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية القاطع فلان ذهاب الخطين في زيادة
البعد الى غير النهاية تكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير النهاية
ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة
فيما فوقه فيلزم ان يكون البعد الذي يوجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل
متساوية فيكون ذلك البعد زائدا على البعد الادون بما لا نهاية له فيكون غير
متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم ليس الا وجود
زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتملا على تلك الزيادات
الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر الا بقدر واحد متناه
وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت
فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية
او متناقصة لانها زيادات مقدارية كلما يزداد يزداد المقدار فلما ازدادت
الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يتبين الخلف
سواء تساوت الزيادات او تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات
ويمكن ان تحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين
متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية
القاطع فلو فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا آخر متزايدة بذلك
القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد لكن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون
البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على
البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة ان
عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات

متساوية

متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية المتساوية على البعد الاصلي وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد
البعد ولما كان تزايد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة
عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد
الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد
على البعد الاصلي كنسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصلي وهو غير متناهية
هذا اذا كانت الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة لم يلزم
الخلف لان النسبة لا تكون محفوظة ح ومنهم من فرض تزايد الانفراج بقدر
تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية
فقد انحصر غير المتناهي بين الحاصرين انحصارا ظاهرا ثم سأل نفسه ان المحال
انما لزم من فرض لا تناهي الابعاد مع فرض السافين على ذلك الوجه ولا يلزم
منه استحالة اللاتناهي فمن الجائز استحالة السافين على ذلك الوجه واجاب
بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان السافين
المذكورين ظاهر اما اذا قسما جسما مستديرا كالترس ستة اقسام متساوية
ونخرج الخطوط الى غير النهاية فتنقسم سبعة العالم نسبة الاقسام فكل خطين منها
حاصران على ذلك الوجه لان زاويتيهما مثلثا قائمة فاذا فرضنا بعدا بينهما
في اي موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين
فيكون كل من الزاويتين مثلثا قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد
ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتداد ما فاما ان يكون متناهيا
فمجموع النسبة متناه او يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا تناهي بين حاصرين
واقول لا حاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة يفرض يمكن ان يخرج منها
ستة خطوط بحيث يكون زوايا ها متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية
لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم سبعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف
لكن الطريقة التي سلكها الشيخ ادق واسهل لانه يكفي فيها ان يزيد الابعاد على
نسبة زيادة الامتدادات ولا يحتاج الى انها تتزايد مثل تزايد الامتداد

واذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح اما قوله والثانية انه يجوز ان يوجد
بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوي او على
سبيل التناقص او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نزيد
ان نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما
غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في
بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه
فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير
المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا
فرضنا خطا بقدر شبر وجعل البعد الاول نصف شبر ثم نصف النصف
الثاني ونزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم نصف نصف النصف
ونزيد على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا وهكذا يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية
لان الخط قابل للانقسام الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على
جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان التزايد
على سبيل التساوي فهو يفيد المط وانما اقتصر عليه لان الميل موجود في الزايد فاذا
علم ان المط يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزايد بطريق الاولى فلما كان
حال الزايد معلوما من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان
قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض
خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير
المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء
فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية
لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل
على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من ان وجود
البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد
الابعاد فالنسبة انما تحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة وان

افاد

وان افاد المط ايضا الا انه لما حصل المط بمجرد المثل ظاهرا لم يحتج الى فرض ذلك الزايد
واما قوله وانه زيادات امكنت فالامام زعم انه قضية موضوعها انه زيادات
امكنت ومحمولها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادة الممكنة الغير
المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد مشتمل عليها بأسرها وتبين هذا القضية بقوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها كل واحدة من الزيادات
يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة
يوجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون
قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانا لها نعم لا يبقى لقوله وانه معنى على
ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد
نصب انه زيادات ليكون عطفا على كل زيادة يوجد وعلى هذا يكون المعنى
ان كل زيادة يفرض وكل مجموع زيادات اي مجموع كان في بعد واحد اما ان
كل زيادة يفرض فهي مع المزيد عليه في بعد فط واما ان كل مجموع زيادات
فهو في بعد فلانا اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون
مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان
كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الممكنة
الغير المتناهية وهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن
فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان جوازا زايدا
لا معلل باللام ولا لان فايدة ويمكن ان يقال الواو في وانه زيادات تصحيف
والاصل كان فايدة فهو معلل لان حاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات
الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع
الزيادات الغير المتناهية في بعد الا انه زاد بين الاول منها مستدرك
اذ يمكن ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او
لا يوجد الخ وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان كونه
محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام محال آخر وح لا يصح الملازمة

اراد ان يشتمل عليها بعد والدليل عليه انه قال وتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد وكان في نسخة والزيادة من بيان الخ الذي يفهم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فعلى ان المراد من الاول اشتمال بعد واحد على جميعها صح

بين عدم البعد واعظم الابعاد والمط ذلك ولو حاول الملاحظة ثانى الكتاب لبال اما ان
لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان
اما الاول فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن
جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فى بعد فاذا لم يكن جميع تلك الزيادات
فى بعد على ذلك العدد الزائد فيوجد بعد مشتمل لم يكن بعض الزيادات فى
بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادة فى بعد آخر فهو آخر الابعاد وح ينقطع
الامتداد ان عنده وقد فرضنا هما غير متناهيين هت واما الثانى فلانه يلزم
ان يكون مالا يتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار بقوله فتبين ان يكون هناك
امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين وبحرير المنع ان يقال لا نم انه اذا كان كل
واحدة من الزيادات فى بعد يجب ان يكون جميع الزيادات فى بعد
لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعى فان قلت لو لم يكن كل
الزيادات فى بعد لا يكون بعض الزيادات فى بعد فلا يكون كل زيادة ح فى
بعد فنقول لا نم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات فى بعد يلزم ان لا يكون بعضها
فى بعد بل اللازم ان المجموع ليس فى بعد وهى قضية مخصوصة لا يستلزم السالبة
الجزئية لا يقال اذا لم يكن جميع الزيادات فى بعد فاما ان لا يكون شئ منها فى
بعد او يكون بعضها فى بعد وبعضها لا وايا ما كان تصدق السالبة الجزئية
لانا نقول لا نم الحصر لجواز سلب الشئ عن المجموع واثباته لكل واحد فان
كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف وتشبعه هذه الدار والكل ليس كذلك
واجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات فى بعد بكون
كل واحد من الزيادات فى بعد حتى يرد المنع بل علله بكون كل زيادة وكل
مجموع فى بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية وجب ان يكون
فى بعد لانه مجموع وكل مجموع فى بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهى فسلم
ان كل مجموع متناه فهو فى بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية
فى بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نم ان
كل مجموع فى بعد والفرض لا يقتضيه وكيف نسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت

فى بعد

هذه المقدمة كنت فى اثبات هذا المط فلم يكن الى قوله كل زيادة فى بعده ولا الى قوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا ولست
ادرى كيف تبين تلك الملازمة اى بين عدم البعد الغير المتناهى واعظم الابعاد فان
بينهما بما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود
بعد لا يكون فوقه بعد آخر اولا يكون زيادة فى بعد آخر والا كان كل زيادة بعد فى آخر فيكون
جميع الزيادات فى بعد وهو ح فالمنع وارد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد
جميع الزيادات فى بعد فبعض الزيادات لا يكون فى بعد لجواز ان يكون كل زيادة
فى بعد ولا يكون الجميع فى بعد واما ان كل مجموع زيادات فى بعد فعلى تقدير التسليم
لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلا والحق فى هذا
المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد
امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد وجاز
ان يكون تزايد الابعاد المتزايدة بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد بقدر
واحد الى غير النهاية ح فيكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان
كل زيادة فى بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد
لا يكون الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن فى زيادات الابعاد الغير المتناهية
بعد غير متناه فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهى
الى المتناهى لكن نسبة كل زيادة بعد الى آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات
نسبة متناه الى متناه فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة
البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان
زيادة البعد كان غير متناهية بالضرورة ويمكن بعكس النقيض الى انه لو لم يكن
فى زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه
فمن الزيادات زيادة لا يكون فى بعد آخر وهو اعظم الابعاد وحينئذ ينقطع
الامتدادان والا كان هناك بعد اعظم مما افرض اعظم الابعاد فتبين وجود بعد
مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون مالا يتناهى محصورا بين حاصرين
وانه ح فان قلت اذا ثبت تناهى الزيادات وآخر الابعاد وقد فرضنا

متناه زيادات اى بعد يكون الى
جميع الابعاد نظرا بعد آخر الثانى فى الآن نسبة متناه زيادات البعد
الى عدد زيادات الثانى فى نسبة العدد الى العدد الى
الاول الى متناه زيادات الاول

واذا كان عدد الزيادات متناهيا كان عدد
الابعاد ايضا متناهيا فنهاية الابعاد ايضا
اعظمها فلا حاجة فى هذا التوجيه الى قوله ولان
كل زيادة فى بعد بل يكفى ان يقال فيكون هناك
زيادات على اول تقديرات يفرض بغير نهاية
فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل اه اللهم الا
ان يقال كون كل زيادة فى بعد فوقها وجود
الاعظم اه للآخر ثنى فكانه قال ولان اعظم
الابعاد المعدوم يوجد بعد مشتمل على الجميع اذ
لو لم يوجد المشتمل وجد الاعظم او قال ولان
كل زيادة فى بعد يوجد المشتمل والا لم يكن كل
زيادة فى بعد

غير متناهين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده من المقدمات فنقول لم يقصر
الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثالثا وانما لزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف
انما يتبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما دون العكس فان قلت المح لازم
من المجموع ومن الجايز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم
استحالة عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المح ما نشا من فرض عدم
تناهي الابعاد كانه قيل لو كان الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة
بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال فالملزوم
مثله وقد تبين مما قررنا ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه
لما فرض ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى
غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل
وان يكون كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول
تفاوت نفرض ابتداء شروعه في الحجة وان قوله ولان كل زيادة يوجد الى
آخره كاف في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم
ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرح بهذا التعليل عبارة الشفا وان
قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود اي لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على
عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال وان كان لازما وان
قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع
الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر
الابعاد لانها يتوقف على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية
وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتمل على جميع الزيادات لكن وجود
آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن
اثباتها الا بعد اثبات المط فالجواب ان تناهي الامتدادين انما لزم من عدم
تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما ان لا يكون بعد مشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون دايما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هف
قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع

الزيادات

الزيادات مشتملا عليه لان سلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل
بخلاف ايجاب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون
بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم
ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما امتناع
اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط
لم يكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويفرجان متزايدا الى غير النهاية
ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا لا يتم
الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة احاطة الحد الواحد
او الحدود بالشيء وذلك يتوقف على الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا يكون
فيما ذكر الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الآخرين اما برهان
المساماة فهو انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه موازٍ لخط غير متناه
وتحرك الكرة حتى زالت الموازاة الى المساماة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المساماة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان
المساماة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي
فلوجهين احدهما ان كل نقطة فرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المساماة يكون المساماة
معها بزاوية حادة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمساماة
بزاوية اصغر منها قبل المساماة بتلك الزاوية وهي مع نقطة اخرى فوق تلك
النقطة المفروضة والثاني ان المساماة مع اي نقطة فرض يكون بحركة وكل
حركة منقسمة الى غير النهاية فالمساماة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى
فوقها فما فرض اول نقطة المساماة لا يكون اول نقطة المساماة هف ونحن
نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مساماً لخط غير متناه ثم تحرك القطر
الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المساماة وهو
بط بيان الملازمة ان المساماة كانت وما انتهت فلا بد ان يكون لها نهاية
واما بطلان اللازم فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المساماة
فالمساماة مع النقطة التي فوقها بعد المساماة معها لان النقطة المفروضة يكون

على سمت من سمتي المسامتة وكل سمت مسامتة تعينه وبين سمت الموازاة زاوية
وحركة للنقطة قطعا والمسامتة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد
المسامتة بها فافرضنا آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر نقطة المسامتة وهو مح
واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنسم هذا برهان الموازاة ويمكن البيان
فيهما بوجه آخر وهو انا لو عينا نقطة في الخط الغير المتناهي قبل اول نقطة المسامتة
او بعد آخر نقطة المسامتة ولنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم فوصلنا بين تلك
النقطة والمركز بخط فهذا الخط يقاطع الخط الغير المتناهي وجميع الخطوط المقاطعة بعد
سمت الموازاة او قبله فيكون المسامتة مع تلك النقطة قبل المسامتة مع اول
نقطة المسامتة وبعد المسامتة مع آخر نقطة المسامتة وبعد المسامتة فما فرض
اولا وآخرا لا يكون كذلك هف فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم
في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يخل ان يكون في
الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر
انما يكون بزاوية وحركة مستقيمتين فكل نقطة تفرض اول نقطة المسامتة وآخرا لم
يكن اولا وآخرا الثاني ان هذه الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى
غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر
العالم وتحرك قطره الكرة من الموازاة الى المسامتة تحدث زاوية في المركز و
نفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل
المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية
كانت هناك مسامتات غير متناهية فوق طرف القطر فتكون القطر قد قسمت
الى غير النهاية الثالث انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع
النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية
وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل
فالشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك
لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس
قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها

قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه مح فالجواب
عن الاول ان نقض لزوم التالي لا يبطل الملازمة فان لا تناهي الابعاد مح والحق
انه لا يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك
القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير
المتناهي او لا يوجد وكلاهما مح وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية وعن الآخرين
بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها
طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة
من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف
الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احد الطرفين دون
الآخر ونفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين
احدهما زائد على الآخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع
الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع
من الخط الزائد ذراع من الخط الناقص او لا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع
لم يزد الكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي وهو مح لفرض التطبيق فيه واما
في الجانب الآخر فيتناهى الناقص بالضرورة والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه
فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه مح وان فرض الخط
غير متناه من الطرفين وسياق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اي خط كان
غير متناه من الطرفين اذا حددناه بنقطتين فيحصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما
على الآخر بما بين النقطتين وبين نهايتيهما بالتطبيق اشارة الى قد
بان لكان الامتداد الجسماني تقريره على مجاز ان الشرح ان الامتداد
الجسماني ملزوم الشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما
بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحد او حدود اما
ما احاط به حد واحد فكالدائرة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما
ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط به اضلاعه الثلاثة وفي هذا التعريف ابهام
لان مفهوما ما لم يتعين فجنسه غير متعين وتحقيق الماهية انما يتم بذكر الجنس والفصل

وايضا ما احاط به حد او حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه اذا حقق
كان من الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات المتصلة فيكون مفهومه
هيئة شيء يحيط به حد او حدود ويعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود
وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام
فانها هيئات لما احاط به حد او حدود لكن عروضها له لا من تلك الجهة بل
من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون شكلا وفي قوله
بين لزوم الشكل بتوسط التناهي اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متأخر في الرتبة
عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد او الحدود وهي تأخر
لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم واما بيان
الثاني فهو ان لزوم الشكل في الامتداد اما ان يكون للحامل من حيث كونه مدخلا او لا يكون
له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولو احتها لكان الشكل لازما
لها وح يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليه
وهذه هي العبارة التي لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان
لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون فيها او لما يكون محلا فيها
او لما يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول بط لانه لو كان المقتضي للشكل نفس
الجسمية لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار وتساوي شكل الكل و
الجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها في الماهية والتساوي في العلة يوجب التساوي
في المعلول والثاني محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحذور
الذي يقتضيه نفس الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن
لازما بل كان يمكن الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح
ما ذكره يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها
فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها او لا والكل بط ثم ان المحذور الذي يقتضيه
نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسمية طبيعة
نوعية وان كان لازما فلئن قلت اذا كان الحال لازما للجسمية تكون الجسمية
مقتضية له وهو مقتض للشكل فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحذور فنقول

الح انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها اما اذا اقتضيه بواسطة شيء آخر
فلا يلزم منه ح ولئن سلمناه لكن الكلام في الشكل المعين كما سيجيء وهو غير ممتنع
الزوال فلت بان ان هذا القسم ليس بطاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاول
فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام
ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة او لا بل من
حيث المقارنة بالمادة والاول اما لنفس الجسمية او لغيرها وفيه تأمل لان ما لا
يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بالمادة بل يجوز
ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيتان لا ينحصر في الانفراد والاقتران فالتقرير
المطابق ما قدمناه قوله هذا اول الاقسام قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس
الجسمية او للفاعل او للقابل فنقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرز
الشيخ اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهي منفردة عن المادة وما يضاف
بها من الفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانطواء
والانحناء والتعرج وغيرها وانما حرره هذا الوجه تنبيها على فسادها توهمه الامام
من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل
بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولو احتها دخل في ذلك لاقتضا لزم ثلثة امور
مترتبة اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار
لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين ماءين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او
بالفصل كما اذا افرق ماء الى ماءين فزال مقداره الى مقداريهما او بالتخلخل حتى يصير
المقدار الصغير كثيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكثير صغيرا او بالكيفيات
المقتضية لشيء من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل والبرودة تقتضي التكاثف
وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا لانفعالات المادة عن غيرها فيكون
للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدر خلافه هف لا يقال المفروض
ان ليس للمادة مدخل في ثبوت الشكل لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف
لانا نقول اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون
لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه

بان الاجسام لاشك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات
المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة ع
لا بد له من برهان والاولى ان لا يحمل الفصل والوصل على الفصل والوصل في نفس
الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في التتمم
الثاني وح يتعين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة
فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد
مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمع
فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفعال فان قلت تعدد الاجسام ليس الا
بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول الانفصال المستدعي
المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من
شانه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة مما من شانها الاتصال فان
قلت ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان تتصل جسما واحدا كما في العنصر
والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة
مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم فعلا وانفعالا و
لا يجوز ان لا يكون امر واحد منفعلا وفاعلا في الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل
بالاخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان
المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفعال
فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به ينفعل وينفعل واحد من جهتين بل هو مفقوض بالنفس
فانها ينفعل في السفليات وينفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العلمية
وليست مادية اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما تتبع المقادير وهو سيات
التناهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان
الاشكال انما تختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او
بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات سيات احاطة
الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وسيات التناهي ايضا الاشكال
فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب

فان

فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف
الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نم انه يلزم الامتداد والدليل
على الملازمة لا يدل الا على ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلق
الشكل فلا نم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون
للمادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطلق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال
على المادة لانا نقول اذا ثبت ان الامتداد ملزوم الشكل ثبت ان كل جسم له
شكل معين ومقدار معين فاريد ان نبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير
المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال
والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والتردد انما هو بالقياس الى اللازم
الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال الاربعة لازما اطلق عليه اسم اللازم الثالث
تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الجزء والكل الحقيقيين يشتركان
فيهما بل بمعنى ان الكل والجزء المقدارين كذلك فانه لو قدر ان يكون لجسم كل وجزء
يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد يساوي
اكثر كثير منه والمط نفي الكلية والجزئية بقي لازمها وهو تساويهما في اللوازم
وانما فسر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء
الحقيقيين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار ونقض اللازم
اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو لبين ملازم ثالث ولكن الشيخ
يصرح في جواب النقض بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر كلا وجزءا وانما
ذكر هذه اللوازم الثلثة بكلمة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيها
على ترتيبها على نفس الامر ودفعا لتوهم من عسى ان يقول لا دلالة على بطلان اللازم
الاخيرين فان من الجائز ان يقتضي الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاقسام مشتركة
في هذا الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك
وشكل النقطة كشكل الحجر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون
لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدارا بذراع وبعضها
بذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمرتب على

ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك
المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما لذات
الامتدادات من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار
لان تغايرها فيه فرع على المادة فاللازم شيء واحد على الحقيقة ويلزمه تشابه الاجسام
في المقادير والاشكال والكلية والجزئية والشيخ عبر عنه باللوازم الثلثة للايضاح
وربما يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان
لزوم الشكل ليس بمداخلة المادة وذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر على
المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس مع تشابه المقادير و
الاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الا جسم واحد بالشخص على مقدار واحد
بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير تخصصا
او طرأت مقادير تخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة فالاختلاف
الشخصي يتوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله والفاضل الشارح
قال الامام لو لزم الشكل الامتداد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلث محالات
احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في
طبيعة الامتداد بناء على انها نوعية فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم
استواؤها في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار
وهو غير مط والمط ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز
ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة
للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل
بعد حصول المقدار من فاعل آخر وجوابه ان الفرض عدم مداخلة المادة
في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار اذ الاختلاف
في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء
الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعترض عليه بانه ان اريد الاستواء في الاشكال
مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان
الاجسام المركبة بسائطها باقية فيها والصور النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي

شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي علة للشكل
والاجسام لا تشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل وان
اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة و
الاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء فلئن قلت الاجسام البسيطة
وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكري لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية
لشكل الكرة على مقدار واحد معين فقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار
وهو التزام الاول ولا كلام فيه والجواب انا نختار ان المراد الاستواء في
الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام
والمانع منتف فان ما فرض مانعا اما ان يعطي اختلاف الشكل او لا فان لم
يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف الشكل فهو مادي فقد
نفيناه عن اقتضاء الجسمية وبهذا كان المانع عن حصول الشكل الكرة للمركب هو التركيب
وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنا بجميع
العوارض المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال
الطبيعية والتزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة
ان بعض اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك
جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع
حصول الشكل لمانع فهو المنع الذي اورده على الشق الاول من الاستفسار فالترديد
في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلف
مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال
اللازم في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امرا واحدا في الحقيقة واليه الاشارة بقوله
على ان كل واحد منها مح براسه وثالثها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم
مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا
للكل في الشكل واعترض بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له
الا باحد اسباب ثلاثة الانفصال واختلاف الاعراض في الوهم فالتزام تساوي
الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح

لانه مالم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يتساوى شكل الكل و
الجزء فان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى
شكل الكل والجزء يلتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كالبحر وان لم ينفصل بل كان
الانقسام بحسب اختلاف الفرض او الوسم فحصول الجزء متاخر عن حصول شكل
الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا له متصلا به وعدم حصول
ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك
الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل اتفاق الكلية
والجزئية لا يستلزم وضعهما رفعهما فيجوز الالزام في الجسم الذي فيه لم يفرض فيه بسبب
من الاسباب وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية عن عوارض المادة وقد
جردنا اقتضاء الجسمية عنها واليه اومى بقوله توهم الامتداد مقارنا لقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير وهو احد اسباب
الانقسام واما قوله ثم امعن في الاعتراض على كل واحد بيان الاختلافات العائدة
الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لم يعترض على اللازم الاول بيان الاختلاف
نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الآخرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز
اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا
قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون
الملزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان
لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان
الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غير مجردا عن مشاركة الهيولى فيلزم
ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولى لانه انما يكون
قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلفت وتعددت واختلاف الامتدادات
وتعددها لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها عن بعض فيكون
الامتداد قابلا للاتصال والانفصال من غير مداخلة الهيولى وانه مح وبالجملة
اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفعالات واردة عليه وورود الانفعال
من غير الهيولى مح قال الامام لانا ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال

كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلا للاشكال من غير طريان الفصل عليها
والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد
الامرين وهو اما قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في
الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها
لو كانت متصلة جسما واحدا لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما
يكون بحسب الانفعال قوله واعلم انه انما لزم المح المحال في القسم الاول
يلزم من جهة الفاعل والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد
لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محالان
اما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا تختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان
لا تختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية الواحدة لا تختلف وهو باطل
ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه
قابلا للاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في
الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول
عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى
الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المح في القسم الثاني فانما يلزم
من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال
من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فيعود المح اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يمكن
الزام المح من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه
وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما
ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم
ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف
في المقادير والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم
الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلثة فلا فائدة في التقسيم بل كيف ان
يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون
والثاني باطل فتعين الاول وهو المط والثاني ان النقض المذكور في الفصل الآتي

لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء في الشكل انما لزم لا لاتحاد طبيعة
الامتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة واجاب اما عن الاول فبان المح
في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من
جهة التنبيه على هذه الدقيقة واما عن الثاني فبان النقض على جهة الفاعل لا
على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية
كما ان يقال لو كانت الجسمية لمادة لم تختلف اصلا فلم يحتج الى تناهي
الابعاد ولزوم الشكل والى سائر المقدمات ولو كان المراد بان لزوم الشكل
بمشاركة من الهيولى يتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد
قابلا للانفصال والانفعال من غير الهيولى لان الاشكال تختلف واختلاف
الاشكال بالانفصال والانفعال فلم تحتج الى التقسيم والى سائر المقدمات حاجة
ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل هو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى
على ما هو الظاهر من مقصد القوم مما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل ليس من
الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة
الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمداخلة الهيولى قوله ولعلك تقول هذا نقض
اجمالي توجيهه ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد عليكم في اشياء اخر
فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعة وجزء الفلك وكله متساويان في
الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوي في المقتضى يوجب التساوي
في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة
الى تساوي الجزء والكل في الشكل وقوله في اشياء اخر تنبيه على ان النقض لا يختص
بالفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط
بين الاجرام مع ان اجزاءها المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان
البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزؤه متاخرا عنه بالتجزية و
الفصل بخلاف مركبات الحقيقية والتجزية انما يفرض باحد الاسباب المذكورة
فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لا يقال الفرض قسم سائر
الاسباب لانه قال الانفصال انما يكون مؤديا الى الافتراق وهو الفك ولا فان

لان

فان كان في الخارج فهو اختلاف عرضين والا فبالفرض وقسم الشيء كيف يكون اعم
لانا نقول التقابل حسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل
الانفصال الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من
لوازم الوجود فاذا اقتضته طبيعة لم تقتضيه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء
المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال يرد على كلام الشيخ حيث
قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كلية فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء
المفروضة من الاجسام اياها في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة من الفلك
فنقول المراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجي لا تميز شيء عن شيء في الوهم المراد ههنا
فانا بينا ان الفرض نفي الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء في
الخارج كان مشاركا لكله في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نم انه
لا يكون متشكلا بشكل الفلك وسقط قوله فنقول لك حاصل الجواب ان
الآثار كما تختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل
وفاعل الشكل في جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادتي الكل والجزء
مختلفان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضي للشكل فانه لا اختلاف
فيه لا في الفاعل ولا في القابل قال الشارح تقرير الفرق على الاجمال ان للمقدار
والشكل في الفلك قابلا وفاعلا اما القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية
والجزئية بحسب التجزية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية والقابل
للتجزية ليس الا المادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية التي اوجبت حصول
المقدار والشكل وذلك السبب القابلي وهو المادة مانع عن تساوي جزء
الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المفروض
عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت
المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل
وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الممثل والحامل والتدوير اجزاء الفلك و
اشكالها في الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد

ل

في هذا المحل نظر لان قوله الشارح الخ وضح ذلك
السبب يحتمل ان يكون اشارة الى الفاعل لا
بيان للخص قول الشيخ وجب بالايجاب وذلك
وهو اشارة اليه قطعا لان الايجاب منسوب الى
الفاعل فيما تقدم من العبارة وانما قال الشارح
وذلك السبب مانعة للتن لانه اشار الى القابل
البعيد وقد فرض عرض بسببها الكلية اي بواسطة
الهيولى ثم يرد بالسبب ههنا ذات القابل حتى
يكون الكلام في قوله وذلك السبب اشارة اليه
وليس لذلك المحل ما يحتمل سوى هذين

لانه على سند المنع على ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في
المقدار جميعا لا استحالة ان يكون الجزء كالكل مادام جزءا او كلا في المقدار والشكل
فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقض كما يرد بشكل
الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كما ان شكله كذلك فاراد
ان ينبه على ان التساوي في فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود
المادة وكان السائل قال يلزم على ما ذكرت ان الدليل تساوي جزء الفلك وكله في
المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويهما فيهما فان قلت المادة
وان منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار والشكل الا انها ليست
مانعة عن تساويهما في الشكل فنقول المادة وان لم تكن مانعة عن تساوي الشكلين
لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورة انا اذا فرضنا جزءا مضلعا لم يكن
شكله مثل شكل الفلك وبهذا القدر كاف في دفع النقض واما الجواب التفصيلي
فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع ان يكون القابل فاعلا ولا
عن صورتها الجسمية لاشتراكهما بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي
اوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وبهذا بالحقيقة تبين ان استناد
الشكل والمقدار الى الصورة النوعية من ماخذها فلما وجب لهيولى الفلك بالسبب
المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا
يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة
الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة اما ذات
الصورة النوعية او المصدر الذاتي منها على اختلاف تفسير الطبيعة ثم ههنا
النسختان النسخة الاولى ان يكتبوا الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون
ونظم الكلام لا يكون لما نفرض بعد ذلك جزءا ما للكل صورة الكل لكونه جزءا انما
حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل
في المقدار والشكل النسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا ويضمر في
لا يكون حتى يرجع الى ذلك تقدير لا يكون كذلك وهو مقدار الكل وشكله لما
نفرض جزءا ويجعل ما للكل اسم لا يكون والاصح النسخة الاولى لانها اقل على المراد

ولعله ربما يقال كان للشارح نسخة مفرق على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة
كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل انما وقع للفلك
في ثلثة امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية
بحسب فرض التجزية واما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب
فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب استحالة على
المادة وكان الجزء حادثا بعد تقدر الكل وتشكله منع ذلك ان تقدر الجزء
بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل
وفيه نظر لان المانع ليست الا الجزئية حتى لو لم تحدث الجزء بعد الكل
امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح
في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل مادام جزءا ولو حدث
جسم آخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان
ان ليس لتاخر الجزء دخل في المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال
المراد ان المقتضي لشكل الجزء شكل الكل قايم في جزء الفلك الا انه لم يوجد بعارض
عرض له وهو كونه جزءا وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا
العارض اعني كونه جزءا الذي لكل لسبب المادة المقارنة لتلك الصورة
المتجزية بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقول
الشيخ ان لا يكون لما نفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا
بعد حصول صورة الكل يصرح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع
والا لكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا لا طايل تحته فتفسير الشارح
اوفق لكلام الشيخ الا ان السؤال وارد عليه قوله واما المقدار لو
انفرد فقد بان ان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك
عن امور ثلثة وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن
المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما امكن ان قيل في الفلك شكل الكل
لجهة فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار
انها محل للصورة الجسمية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انها محل للشكل

والمقدار ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيما لم يمكن ان يقال ههنا نحن الطبيعة الامتداد
في السابق الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى تبع
ذلك مخالفة الجزء اياه فظهر الفرق وقال الامام معنى الكلام ههنا ان القدر
الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة
السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم
حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي
يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة فقد حمل
الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فبقي
قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره
واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان والقوة على المادة
القابلة فشرحه الطبق على المتن قوله واعترض الفاضل الشارح اعلم ان
حاصل الفصل ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام و
الكل والجزء من جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى فتقتضي بالشكل لان مقتضى
شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية
للكل للجزء مع ان شكله كري وشكل جزئه اذا فرضا فيه مثلثا او مربعا غير شكل
الكل فالمقتضي واحد مع اختلاف الآثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء والكل
الكل في الفلك لاختلاف مادتيهما والاعتراض عليه ان اختلاف الجزء والكل
لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد
آخر وهلم جرا لكن الامام اطنب فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية
لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الكلية اما ان يكون عين مادة
تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كان تلك الصورة
وجزءها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد فلم يكن احدى الصورتين
بان يكون كلا والاخرى بان يكون جزءا اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل
الصورة حالا في المادة على جزءها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزءها
لتقدمها وح يكون كل الصورة السابق اولى بالكلية من جزءها وان كان

ناشيا

ناشيا واحدا في محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود
كلها سابقا على وجود جزئها وح يكون كل الصورة السابق اولى بالكلية
من جزءها وان كان ناشيا واحدا فامكن ان يختلف الجسمية المجردة بالكلية والجزئية
فان كان ذلك لمادة اخرى منه والا لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية
موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في المادة ان
لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور يختلف بحسب
اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر
يعرضان الزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار
زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة
في المادية لا في مادة قوله تنبيه هذا الحامل المط ان وضع المادة
تبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات
وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات
فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانه
ههنا او هناك ولما كان الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة
بانها ههنا او هناك تحتها ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي
ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت
متحيزة بالذات لانها لو كانت مشارا اليها بالذات بانها ههنا او هناك
يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة ولاجل ان ملاحظة الصورات
كافية في التصديق بالمطلوبين سمى الفصل بالتنبيه والشيخ لم ينبه على المط الاول
ونبه على المط الثاني فتفهم كانه كاف فيهما وهو ان الهيولى لو كانت ذات
وضع بالذات فاما ان تكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها
ذات جسم سار في جميع الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى واما ان
لا يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون متطعا للامتداد والاشارة حتى
انقسمت في جهة اخرى او لم تنقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات
هف فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات

واما نحن فقد بيّنا بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة مفوضة بالصورة
الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق
فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا ح لما ذكر بعينه فنقول
المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجوهر الذي يمكن ان
يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في تادي النظر الا اياها وتبين من ذلك
انها هي التي تفيد تشخص الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كان
بذاتها منها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء
يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة
للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهو هيئة معلولة
للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت
الوضع باحد المعنيين الاولين من اي مقولة فنقول هذا السؤال انما يرد لو كان
من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارحان
لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت
عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان
وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات
وضع مناف وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها
اذا كانت بلا صورة فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها
لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسما او يكون غير منقسمة فيكون بانفرادها
عن الصورة مقطع منتهى اشارة اي مقطعا ينتهي امتداد الاشارة عنده لان كل
مقطع اشارة فهو غير منقسم فان مقطع الاشارة لو انقسم الى جزئين مثلا كان مقطع
الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا وهو ح ولما
كان كل ذي وضع غير منقسم فهو مقطع اشارة لانه غير منقسم انعكست تلك
الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع اشارة فثبت ان الهيولى ح
لم تنقسم في جهة الاشارة فان لم تنقسم في جهة اخرى فهي نقطة والا فان انقسمت

في جهتين

في جهتين فهي سطح والا فخط او نقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة
في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة
واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما
ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات
لان لها مغايرا لشمالها وقدامها مغايرا لما وراءها وفوقها مغايرا لما تحتها
فكانت منقسمة في جهة التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم تقم بذواتها كانت
اعراضا والحامل لا بد وان يكون جوهرا والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاصلا
بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظ ولقائل ان يقول المراد بذات الوضع
في ترديد البرهان ان كان ذات الوضع في ذاتها فلا نم الحصر لجواز ان يكون
الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة
بل من شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق والدليل لم يدل
على بطلانه لانا لا نم ح انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كان جسما
وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض
الجسمانية السارية والهيولى المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست
اجساما وبعبارة اخرى ما ذكرتم لا بد الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها
في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان
انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذا
وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنه بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالغير
كان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد وان يكون ذا وضع بالذات
ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ما له وضع في حد
ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا وح ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات
كانت جسمية والا كان نقطة او غيرها في جسمية فلا يكون الهيولى مجردة هف
فقد بان ان ما ذكره الشيخ كاد على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع
بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله في حد نفسه
مقطع منتهى اشارة يستدرك على هذا التوجيه اذ يمكن ان يقال لو كانت

الهيولى ذات وضع غير منقسمة فاما ان لا يكون منقسمة البتة فهى النقطة او يكون منقسمة
فهى الخط او السطح ولا يجوز ان يكون الهيولى المجردة شيئا منها واما على ما وجهنا
فلا استدراك فانما تبين منه ان لو انعكست الموجبة كنفسها وان بين متنه
بحال فرض اشارة تمتد اليه ولا يتجاوزه كما نقله الشارح فتلك المقدمة مسلمة
فى البيان وايضا كلام الشيخ فى الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل
اقتران صورة الجسمية والذى يلزم من توجيهها ليس الا ان الصورة اذا
انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى
المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية
لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفا على شرط وهو الصورة الجسمية
كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الحيز وكذلك
الاحراق صفة ذاتية للنار مع ان حصولها من النار موقوف على مماسة
الخشب وعلى استعداده للاحراق وعلى ارتفاع المانع فلا يريد بيان
امتناع حلول الصورة اراد ان يبين امتناع حلول الصورة فى الهيولى
المجردة عنها ولما كان من البين ان الشىء اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما
سمى الفصل بالتنبيه وبه تبين القسم الثانى من البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة لا يقال القسم الثانى من البرهان هو امتناع ان يكون
الهيولى المجردة عن الصورة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع
لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت فى نفسها
قابلة لها فلا يلحقها الصورة الجسمية ابدا لانا نجيب عنه بوجهين الاول
ان الهيولى التى فرضت مجردة عن الصورة فهى بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل
الصورة الجسمية لم تكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات وتسميتها بالهيولى
وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم
منه محال لكن عروض الجسمية لها يستلزم محالا لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان
يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع

لذاته بانه يقال الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان
استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب وعدم ممتنع
بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم
محالا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظر
اليها فى حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة اياها
يلزم منه محال بالذات الثانى ان الكلام فى هيولى الاجسام فاما ما لا حظ
الاجسام واحوالها اذا انتفت عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية هو
الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشىء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية حتى يجوز ان كانت
مجردة ثم صارت جسما فبينا انها يستحيل ان يوجد بلا صورة فهى محتاجة
الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم متصل على هيولى هى محتاجة الى الصورة وهذا
مط المقصود وقد اشار الشيخ فى التعليقات اليه حيث بحث عن تقدم الصورة
على المادة فى الوجود واما انه هل يوجد هيولى بدون صورة فذلك بحث اخر
لا يهمهم فيما هم بصدده وتقرير البرهان ههنا ان الهيولى اذا كانت مجردة عن
الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة فلا يخ اما ان يصير ذات
وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم فى مكان فهو
قابل للاشارة الحسية بانه هنا او هناك واما ان يصير ذات وضع فح
اما ان يحصل فى جميع المواضع او لا يحصل فى شىء منها وهما باطلان بالضرورة
او يحصل فى بعضها دون بعض فذلك البعض من المواضع اما ان لا يكون
اولى بها وهو محال والا لزم الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها وح اما ان
يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوقها وهما ايضا
محالان ولكل منهما نظير فى الوجود فالشيخ اورد هما وفرق بينهما وبين
نظيريهما فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك
المقصود من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو
ان يكون اولوية حصول الهيولى فى موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة
والاخر نظيره والذات بينهما اما بيان الاول فهو ان الهيولى قبل حصول الجسمية

لا تعلق لها بذلك الحيز المعين اصلا فحصولها في ذلك الحيز لا يكون الا لاجل ان الهيولى
كانت في ذلك الحيز اذ الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر
لان غاية ما في هذا لا يكون ان الهيولى لا يحصل في ذلك الحيز لاجل انها كانت
في ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب مطلقا فلم لا
يجوز ان يحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين بسبب آخر وان لم يكن حصولها
فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان الامتناع ان
الهيولى قبل حلول الصورة لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها
الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون هي هنا اولى بها واما الثاني
فهو ان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظيرة الهيولى
المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما ان حصولها
في موضع معين للوضع السابق الواجب والعارض اما الواجب فكما ان الجزء
من الهواء اذا افسدت الى الماء وهو في مكان الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة
المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب
حصوله فيه واما العارض فحصول الهيولى في المثالين في موضع معين انما هو لاولوية
لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى فيما نحن فيه
فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق ... وليس يمكن ايضا في
هذا الكلام ايضا مقصودان احدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول
الاولية للموضع بعد لحوق الصورة الثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان
الصورة الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى
نسبتها ايضا على السوية فيكون الهيولى الجسمية نسبتها الى سائر المواضع على
السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل سلمنا ان الصورة
الجسمية لا تعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان يقارنها صورة نوعية
في تلك الحال تعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع والاوضاع
الجزئية كمواضع اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في
موضع جزئي على وضع جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا

الا ان

الا ان الهيولى الجسمية يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها
في بعضها فلهذا قيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التي لا تجد كل واحدة وههنا
سوال وهو ان يقال لما جاز ان يقارن للهيولى صورة نوعية تخصصها باحد
الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى ادخالة من الاحوال
تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما النظير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين
في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا افسد الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان
ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اي جزء من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب
الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى
المجردة فانه لا وضع لها في السابق وفي قوله مقصد الموضع الطبيعي للماء مسامحة
لان القصد يستلزم الشعور اللهم الا اذا اشبه الشعور للطبائع وقوله انما
لم يقصد اي جزء اتفق لفظا انما لا معنى لها وههنا واعلم ان كلام الشيخ في
القسمين لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحمل الا على الفرق
بين النظرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الغرض المذكور
تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون
نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يحصل في موضع معين فكانه
قال لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فلا بد ان يصير ذات
وضع مخصوص ويحصل في موضع مخصوص لكنه ح لان نسبة الهيولى المجردة على
جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او
بعد كما في نظيرتها لانها مجردة بحسب الفرض قوله واعلم ان فائدة ايراد
النظيرين كان سائلا يقول المعلل اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي محالة
عنده فلا يتوجه منه الاتيان باستحالتها واما ايراد نظرها والفرق فكيف
يتوجه مع ان ثبوت مدعاه لا يتوقف عليه اجاب بان فائدة ايراد
النظيرين سد باب المعارضة وكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة
المقدرة فانه لما قيل ان الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من ان
يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وهو مح

امكن ان يعارض بان الجزء الهيولى اذا افتقر الى المادة حاصل في بعض الامكنة
الهوائية في المثال الاول او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان
نسبته الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان
المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك
الجزء اذا افتقر الى المادة ينتقل الى بعض الامكنة المادة مع تساوي نسبته اليها
وانه ما كان هناك اجاب بانه ان لم يكن هناك انه كان ثمه وهناك اقرب
المواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهيولى مجردة
عن سائر الاوضاع فقد انسد ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة
ليس بجيد ولعله لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن
ترتب المدلول على الدليل والا فكيف توجه على طريق المعارضة
وكيف ذكر الفرق في جوابها وقد يلوح من كلام الفاضل
الشارح الامام اورد النقض بان الجسم العنصري نسبته الى جميع الصور
النوعية واحدة لجواز تصوره بانه صورة كانت مع ان احدى الصور
حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهيولى نسبتها الى جميع المواضع
بالسوية مع انه يحصل في احدها اجاب بانا لا نم ان نسبة الجسم العنصري
الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت
اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا
وهذا النقض آخر ليس في الكتاب الا ان قوله وقد يلوح من كلام الامام
انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من
غير تعلق بالكتاب ثم قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولى
المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معينة لحصولها بعد التجسم في حيز معين
كما جاز ان يصير تصور معاقبة مقتضية لتخصصها بصور تعينه اجاب
الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي
غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء وهذا يتوقف
على ان بعد الوضع لا يكون الا وضعا وقد منعه الامام فليس بممتنع ان

يقال

ان يقال تلك الصفات لا يخصص الهيولى بوضع الا انها تعدها لوضع معين حتى اذا
انتهى السائلة الى الصفة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين فح يتخصص
بالوضع المعين والحاصل ان السوال ان اورد بطريق الاجمالي امكن دفعه بالفرق
وان اورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلا ويحتمل ان يكون
الوجه في ذكر الحدس هو ان الثابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولى المجردة
تقارنها الصورة بالضرورة وهي لا يدل الذات على المط وهو لا شيء من هيولى
الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة
بالضرورة وينعكس عكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة
بالضرورة وينضم الى قولنا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة ينتج كل
هيولى الاجسام ليست مجردة بالضرورة ويلزمه لا شيء من هيولى الاجسام
بمجردة عن الصورة بالضرورة ولو قال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو
لا شيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى
فانهما ينتجان الهيولى المطلوبة كان احسن واخصر وهي التي تختلف
بها الاجسام انواعا لا شك ان الاجسام مختلفة بالحقائق وانا نعلم بالضرورة
ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها تتحد في الجسمية فيكون
اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية وهي مبادي الآثار
المختلفة المختصة بنوع نوع انما يحصل الاجسام وتتنوع بها حتى ان كل جسم فهو مركب
في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد
قد لان الهيولى لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة
منها دائما بل في وقت دون وقت فافاد بقد جزئية الحكم ليعلم ان الهيولى
لا يقارن كل الصور وان امتنع انفكاكها عن كل الصور اصلا ومن الناس التعجب
ان يفهم من قد ان الهيولى انما يقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قد جزئية
الحكم بجزئية الحكم انما هو يكون بجزئية افراد الموضوع لا بجزئية افراد متعلق
الخ وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة قد ثبت ان في الجسم
جسمية وهيولى ففيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام مختلف

اظهر من عبارة الشارح ان دليل الهيولى هو
التنقيض بالسلب ثم جعله كبرى للمقدمة الاخرى
واستنتج السالبة والحاصل واحد

كذا الى هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة
ولا شيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة
بالضرورة

لعل كون احسن من حيث ان الثابت
بالبرهان هو السالبة لا الموجبة المعدولة
التي ذكرها فيحتاج الى اعتبار السلب في الاول
ح

بحسب آثارها فبعد الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة
فلا يكون فاعلة فتعين ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا
كان المراد ان للآثار التى من الاجسام مبدا فلا وجه لتخصيص تلك الآثار بسهولة
قبول الانفكاك وعسره واستماع قبولها فنقول لما كان المدعى ان الهيولى
لا تخ عن الصورة النوعية وانما تتبين ذلك لو كانت لا تخ عن الآثار حتى لو
وجد جسم لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعتراض لان الاجسام لا تخ
عنها فصح انها لا تخ عن مبادئها بخلاف الآثار الاخر مثل احراق النار وتر
الماء الى غير ذلك وانما قال الهيولى لا تخ عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخ عنها
اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة
الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح فى البرهان اقناعا وتقريبا ان تعلل
الاجسام بتختلف بالآثار فذلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون
لها مبادئ فمبادئها اما ان يكون هى الجسمية او الهيولى او امر آخر والاولان
باطلان كما ذكرنا فهى امور مغايرة لها فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا
باطل لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية ولا تختلف آثاره فى الاجسام
واما ان يكون مغايرة لها وهى اما ان يكون متعلقة بالهيولى او لا يكون والثانى باطل
لان تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون الا فى الهيولى فتعين ان يكون متعلقة
بالهيولى فاما ان يكون اعراضا او صورا والاول باطل لان تنوع الاجسام وتحصلها
يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع و
تلك الامور مبادئ تلك الآثار والاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك
المبادئ فهى منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على
الاعراض فاذن هى جواهر وهى الصور النوعية لا يقال لا نم ان نسبة المفارق الى
سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس
الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ
مفارقا يستند اليه آثاره وفرق بينه وبين النفس بانها تالم وتتلذذ بحسب
احوال الآلات بخلافه بل منهم من اسند الآثار الى الفاعل المختار وح لم يكن

هذا اثبات ان لها مبادئ فى الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن
المفارق الآثار المختلفة هو انما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام فيه لانها استعدادات
مختلفة بحسبها تصدر من المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة
ان نبه عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الاجسام
فبين ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم
يكن فى الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام
فلا بد ان يكون هناك شئ هو مبدأ لتلك الآثار وح نقول هذا القسم مستدرك
لان الكلام فى آثار الاجسام فكيف تزيد من آثار الاجسام وآثار المفارق
وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يمكن ان يقال الامور المفارقة للاجسام
اما اعراض او صور الاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المطلوب فان قلت ان
المطلوب ان الهيولى لا تخ عن صورة ولم يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المطلوب فنقول
تعلق الصور بالهيولى يدل على استكمالها للهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان يكون
تلك المبادئ اعراضا قوله لان تحصل الاجسام يتوقف عليها وح ان يتوقف
تحصل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها
لا نم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض لم يستحيل ان يتوقف
على العرض القائم به وانما على العرض القائم لشئ آخر فهو ممنوع فان السرير لا
تتحقق الا جوهر وجسم وحصوله يتوقف على البنية الاجتماعية القائمة باجزائه
لانه ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت
حالة فى الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايضا مستدرك
فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما ان
لنا فى اثبات الهيولى ثلث مقامات احدها ان فى الجسم شيئا وراء الجسمية
هو الباقى مع الانفصال وثانيها ان ذلك الشئ محل للجسمية وثالثها انه متقوم
بالمحال حتى يكون هيولى والمحال صورة فكذلك فى اثبات الصورة النوعية المقامات
الثلثة اولها ان فى الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر وهو مبدأ الآثار واللوازم
وثانيها ان ذلك حال فى الهيولى وثالثها انه متقوم للمحل لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى

المقامين الاولان اما ثبوتها فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما بين من المعاني المتصلة
والمنفصلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص الباعث والدليل اثبات الصورة النوعية
فلم يظهر منه الا المقام الاول والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك
عندهم ظاهرا واما المقام الثالث في الصورتين فانها يظهر من كيفية التلازم فان الشيخ
عدم كيفية التلازم ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية
كما سيعرف فقد ظهر ان المطلب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة
الى زيادة مقدمة وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص
وهذا دليل آخر على وجود الصورة النوعية في الاجسام وتقريره ان الاجسام تختلف
في استحقاق المكان او الوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كالغير الفلك المحيط
او وضع خاص كالفلك المحيط وذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للمزايد
عليها وهو الصورة النوعية ولما اثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين في دليل
من تخالف الاجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها في الاين فقد اسند
الكيف والاين الى الصورة النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة
بجهة واحدة والصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة
الجهات تقتضي كل جهة ما يناسبها واليه اشار بقوله المصورة تختلف باختلاف
آثارها مع ما علمت من ان الصورة النوعية مختلفة بحسب الذات حتى يكون مقتضى
للكيف صورة نوعية والمقتضي للاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية
امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف وتقتضي الاينيات من
حيثية مناسبة للاين وتقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة لها فاعلم ان الدليل
لم يدل الا على ان الآثار مبادئها في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد
فلا دلالة عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد
وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان
استحقاق الاعراض غير حصول الاعراض وغير استحقاق الاعراض جهة الصورة
الذي يوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام ولقائل ان يقول
لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مبادئها في الصور النوعية ومن البين الواضح

المغايرة

المغايرة بين المبادي والآثار فاي حاجة الى تحقيق هذه المغايرة وايضا جهاد
الجواب انه ما اراد المغايرة بين الاعراض والصور مطلقا بل اراد الفرق بينهما
في استناد الاعراض الى مبادي في الاجسام هي الصورة النوعية وعدم استناد
الصور الى مبادئها في الاجسام صور اخرى وذلك لان الصور الاعراض ربما
تزول مع ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان الماء اذا زالت برودته
بملاقاة النار فالسبب المقتضي للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء
عند زوال المسخن فلولا ان في الماء سببا لبرودته محفوظ الذات لما عادت
برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا يعود عند زوال المزيل كالماء
اذا صار هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض لا يعود طعمه ماء قوله
والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاجسام كما اختلف في الآثار والاعراض
كذلك يختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الآثار والكيفيات لاختلاف
الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية لصورة اخرى ويلزم
التسلسل ثم اورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة وهي انك تعرف ان
الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فمادتها انما
تتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول
الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة اذا تمهد هذا
التصوير فللقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب اختلاف
استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما
اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا تقبل الا الصورة
الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار
في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور
النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف
بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة
وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا تقبل الا كيفيتها الحاصلة لها وجواب
الشارح من وجهين احدهما انه ثبت ان الاجسام وآثارها اعراضها مبادي

لا يخفى ان تحقيق المغايرة لا مدخل له في هذا الفرق
بل يكفي فيه ما ذكر في ايضاحها اذ اضم اليه مقدمة اخرى
هي ان الصور النافسة لا يعود عند زوال ما يقتضي فسادها

موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى في
الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادي
الى المفارقات وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق واليه اشار
بقوله ما مر من مغايرة الاعراض لمبادئها في استنادها الى مبادي في الاجسام
وعدم استناد المبادي الى مبادي اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن
اصل السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والآثار لا يجوز ان يكون
للاستعدادات والمواد لما بين ان لآثار الاجسام وصفاتها مبادي متنوعة
الاجسام ويتصف بساير الاحوال المذكورة من كونها مغايرة للاجسام وكونها
موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات والمواد ليس
كذلك اما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات والآثار
فهي يمتنع ان يكون متنوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال
المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادي بالكيفيات
او بامر آخر فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعاني فقوله الا انه ينبغي ان ينسب
اليها يحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات
وقوله فصدور الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان
المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن السؤال الثاني وهو لا يتوقف من
الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة فلعله هو المراد من قوله وساير الاحوال
المذكورة والا لزم الاستدلال لزيادة في الكلام من غير توقف المرام عليه
فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مبادي
والاستعدادات والمراد يمتنع ان يكون مبادي فباقي الكلام مستدرك
فنقول تعيين الطريق غير لازم وجبت سلك هذا الطريق في الجواب الاول
سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا ارتياب في ان تعدد الطرق ادخل
في اثبات المط وعندي ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق
توجيهه لان كلامه في مبادي الاعراض والآثار لا في اختلاف الاجسام فيها
واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان

يكون

يكون لها مبادي لم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف الآثار لاختلاف المبادي
لكان اختلاف المبادي لمبادي اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف
الآثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادي استناد اختلافها
الى اختلاف المبادي لجواز اتحاد المبدأ واختلاف الاثر بحسب اختلاف
القابل نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف في الكيفيات
لانها اما ان تقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة او يقبلها بعسر او
لا يقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام
ليست للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه
بان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية
فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات الصور نوعية وجب
ان يكون اختصاصها بالصور النوعية لصور اخرى ولا مدفع لهذا السؤال
على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت الصور مبادي
الكيفيات حيث قال اما مع صورة توجب قبول الانفكاك الخ فليس في
ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام
ولئن وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على الصورة الجسمية والمادة في
الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية
او فلكية اما الفلك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة
وذلك لان الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان
يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون والثاني مح اذ مبدأ اللازم يمتنع ان
يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية او لما يكون
حالا فيها او لما يكون محلا او لما يكون حالا ولا محلا والاول بط لان الجسمية
ان كانت مشتركة فيما بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا
فيما بين الاجسام وانه مح وان لم يكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل
الحجة والثاني بط ايضا لان الحال في الجسمية ان لم يكن حالا لازما امتنع لزوم
الصورة الفلكية نسبة وان كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم

الثالث والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما
ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى حتى لو كان لزومها للجسم او طبعا
لكان اما لجسميته او للحال فيها او لمحلها او لغير الحال والمحل وكذا الثالث لان
نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك
اولى من ان يفيده لغيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز
ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطلت الاقسام الثلثة
من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فيكون لزوم الكيفية لمادة
الفلك من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير موجه لانه لو كان
منع مقدمة من مقدمات الدليل فهذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض
معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق بمقدمة وهي ان المعلل اذا
اورد الدليل فالسائل ان سلم جميع مقدمات الدليل او لا يسلم جميعها ولا
ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا لمنع مقدمة من تلك المقدمات
وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي او المناقضة واما منع مقدمة
لا على التعيين وهو النقض الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد
دليلا على نفي ما ادعاه المعلل او لم يورد فان لم يورد دليلا على نفي ما ادعاه
حصل الالزام وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض و
المعارضة كما يأتيان في الدليل يأتيان ايضا في مقدمات الدليل وح يكون
بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل المعارضة
فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد المنوع الثلثة
وقد يقال المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز ان
يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم
المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ليس بشيء لان المعارضة
لو قامت وتمت دلت على ان في مقدمات دليل المدعي مقدمة كاذبة
فهي في القطعيات كالنقض وترتيب المنوع ان يقدم النقض على المناقضة و
هما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير فنقول ذلك الاعتراض نقض اجمالي

وتقرير ان الدليل على اثبات الصورة في الفلك ليس بتام لان احد الامرين
لازم وهو اما وجود المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل
فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجمالي الا منع
مقدمة لا على التعيين واما العناصر فيجب ان احدى صفتيها وهما سهولة قبول
الاشكال وصعوبة من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز ان لا يحتاج اليها
وانما يحتاج لو كانت وجودية وهو ع اجاب الشارح بان الصورة النوعية
ليست لازمة لجسمية الفلك لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية
المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة
فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها كانت مشتركة بين الاجسام وهو ح
والثاني ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية
فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة اياها وح يسقط النقض المذكور
لا بتنائها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة
الفلك لم يثبت تلك النقض لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس
صورته لا لشيء آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل
لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والا
لم يتوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول سبب ان الصور النوعية سبب الاختصاص
الجسمية الفلكية لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما في الباب
انهما يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهي ممتنع انفكاكها عن
الجسمية المختصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا مقدمة النقض
ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان
اراد بقوله الصورة النوعية ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة
في الفلك فهي لا ينافي لزوم الصورة وعدمه معا على ذلك التقدير وانما لم يجز
لو لم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك
مطلقا فهو ايضا لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة ووجودها في الفلك
اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انه مما يؤيد كلام الامام حتى

يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك
لما سبق واللازم منتف كما ذكر الشارح لكنه ح يكون معارضة والسؤالان
واردان على قوله اسناد الصورة الى المادة غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام
الشارح في هذا المقام خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة
النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم ربما يستند الى اللازم كما يستند الى
ذات الملزوم والى غيرهما وح يختار من الشقة ان اللزوم كما لا يكون حالا في الجسمية
ولا محالا لها ولا جسمانيا ولا جسمانيا وسوليس يفارق فلا محذور ومن هنا تبين
ان مراده من سقوط الشقة لو كان سقوط نفس الشقة على ما هو الظاهر من كلامه
فهو من البطلان فمن البين ان يحتج ان يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك
كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل او لغيرهما فان هذا ترد
في اللازم كما ان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام في الاقسام
لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين لزومين
لورود على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال الامام
سب ان الحجة التي ذكرتموها تدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب
لهذه الاحكام لكن المط ان فيها صورا اخرى وهي الاحكام لا يجب ان
يكون صورا لجواز ان يكون اعراضا فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب
بوجود الاجسام حتى تثبت كونها صورا هذه مناقضة والشارح لم يوردها
لانه في الدليل اثبت كونها صورا ثم قال واما الى الآن ما رايت احدا منهم
يشتغل باقامة البرهان على ذلك وغفل البحث عن كيفية التلازم
فان صحة هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة هناك
ما هو اعم من الصورة الجسمية والصورة النوعية ولقد احسن حيث قدم
النقض بالوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اوليهما ان هذه
الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان يكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط
حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن صورا
لانها لا يكون مقومة للجسمية ح وجوابه سلمنا ان هذه الصور ليست مقومة

للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صورا اذ ليس من شرط الصورة ان يكون
مقومة للجسمية بل شرطها تقوم الهيولى وسيأتي بيان انها مقومة للهيولى من غير
دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصورة فيعلم من بحث
اللازم فلا حاجة الى اثبات جوهريتها ههنا فنفسه ليس يكفي ايضا وجود الحامل
حتى تتعين صورة جرمانية هذا الفصل لا تحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة
النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع حملها على كثيرين والشخص اذا حصل
في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن في الشخص امر زائد على الطبيعة النوعية
لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزائد هو التشخص والتعين وقد عرفوه بانه
صفة تمنع وقوع الشركة في موصوفها فثبت ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة
النوعية والتشخص وهل هو كذلك في الخارج او لا حتى ان في الخارج موجودين
احدهما الطبيعة النوعية والآخر التشخص او ليس في الخارج الا امر واحد الذات
والوجود اذا حصل في العقل تعدد كحال النوع مع الجنس فان في النوع امرا زائدا
على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود
وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زائد
على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين النوع اما ان يكون معلولا للمهية او
لا يكون فان كان معلولا لماهيته كواجب الوجود يتخصص نوعه في تخصصه وان
لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في فيضانه واما ان لا يكون فان كفى كالعقل
كان ايضا نوعه منحصرا في تخصصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة في
اشخاص وان لم يكن بل لا بد من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصر
في الشخص كالفلك فان له مادة واحدة لا ينفصل او يتعدد القابل فتعدد التعينات
بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدة ومن قاعدتهم ان تعدد الطبيعة النوعية
بحسب المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافيا في افاضة فلا بد ان يكون
نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد وهف واذا تقرر هذا فنقول كلام
الشارح انه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت
انها غير منفكة عن التناهي والشكل محتاجة فيهما اليها فقد ثبت انها في وجودها

وتشخصها يحتاج الى الهيولى فاراد ان يبين ان الهيولى لا يكفى فى تشخصها بل لا بد من
اشياء اخرى وذلك ان الاجسام العنصرية تختلف فى المقادير والاشكال
فلو كانت الهيولى كافية فيها كانت المقادير والاشكال متشابهة لاشتراك
الهيولى فى الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والاجزاء فان الكلية والجزئية
انما هما بالمادة لا بالمقدار فجاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية
ويكون مع ذلك متشابهة فى المقدار واذا تعدد عارض التشابه فى العارض
لا يستلزم التشابه فى المعروض وهذا الكلام مشتمل على ثلثة ابحاث البحث
الاول فى احتياج الصورة الجسمية فى تشخصها الى الهيولى وهذه المسئلة مستفاد
من القاعدة المذكورة وهى ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة الا انها
لم تبين بعد فيما سبق بوجه آخر وقد اشار الشيخ اليه فيما سبق وفيه نظر
فان من الثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة محتاجة الى الهيولى فى تشخصها
وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة فى تشخصها اليها واحتياج العوارض الى شىء
لا يستلزم احتياج المعروض اليه والبحث الثانى ان الهيولى لا يكفى فى تشخص الصور
وما ذكره لا يدل الا على انها غير كافية فى تعين المقدار والشكل ولا يلزم منه
انها لا يكفى فى تعين الصورة فمن الجائز انها يكفى فى تعين الصورة ولا يكفى فى تعين
الشكل والمقدار حتى تكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والاشكال
ويمكن ان يقضى عن البحث بان يقال لا معنى لاحتياج الصورة فى تشخصها الى الهيولى
الا احتياجها فى كونها معروضة للعوارض الخارجية الى الهيولى وانما تتحقق فيما
سيأتى على ما تحقق ذلك وانما ان تشابه الكل والجزء غير لازم فقد يدل لان اعظم
الكل من لوازمه وانتفاء اللازم يستلزم لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم
ليس هو التشابه فان التشابه يستدعى التعدد ولو كانت هيولى العناصر
كافية فى تعين الصورة ولم يوجد من الصورة الا شخص واحد وكذا من المقدار و
الشكل لما تقرر ان هيولى العناصر شخص واحد والبحث الثالث فى العلل الاخرى
التى اشار اليها بقوله الى هيئات واحوال متفقة من الخارج حملها الامام
على المعدات فان اختلاف الصورة الجسمية واختلاف المقادير والاشكال

فى الاجسام

فى الاجسام العنصرية المشتركة فى المادة ليس الا بحسب اختلاف الاستعدادات
واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخرى حتى
ان كل سابق سوا كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للاحق وجعل هذا
الكلام جوابا لسؤالين وتقرير جوابه عن السؤال الاول انا لا نسلم ان لزوم المقدار
والشكل لو كان للهيولى لزم استواء اجسام العنصرية فى المقدار والشكل
وانما يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل لمجرد الهيولى وليس كذلك بل للمقادير
والاشكال اسباب متقدمة معدة وعن السؤال الثانى لانا لا نسلم انه لو كان الاختصاص
بكل كمية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى بل لصورة سابقة
معدة فقوله فيما نقله الشارح ان اسباب الاختلافات اشارة الى جواب
السؤال الاول اى الاختلافات فى المقدار والشكل وقوله والاختصاصات
اشارة الى جواب السؤال الثانى اى الاختصاصات فى الصورة النوعية
وعلى هذا لا حاجة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته
واما الشارح فقد حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخص الصورة فان
المادة علة قابلة ولا بد مع ذلك العلة القابلة العلة الفاعلة قال ولا تشتركان
بالمشخصات فان اجزاء العناصر مادتها متصلة بالمادة الكلية واذا اتصلت
عنها حصل لها كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه الاعراض
الخارجية المكتنفة بها هى المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شك ان ذلك
الماء لا يتعين فى الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكمية وهيئة مخصوصة
وغير الاحوال المتفقة من خارج بالامور الاتفاقية التى يندر وجودها فان علل
الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد ان يشتمل على امور لا يوجد الا مرة
واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود التشخص الواحد مرتين وانه
ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل الفاعلية لتشخص الصور
وهى القوى السماوية والاحوال الارضية التى هى الصور السابقة والتغيرات
الطبيعية والقواسر الخارجية وفيه نظر لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها
غير ثابتة ولا شك ان تشخص الصورة امر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون

بالمشخصات الامور المتصلة للاشخاص
الاقدار والاشكال وهى ما يشتركون فيها بعد
العوارض الخارجة من جملة تلك الامور
بانتقال اجزاء العناصر عن كلياتها كذا

علة فاعلة للثابت وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما
الصور السابقة فهي لا يجامع تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا
القوى الخارجية كما في فصل بعض العنصر منه فان التسر على الفصل مما يعد حصول الصنم
من المبدا وايضا قد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة
ههنا مشخصات وقد فسر المعينات ههنا بالمعينات ويمكن ان يجاب عن
الاول بان المراد من العلل الفاعلية معدات للصورة الشخصية فان العلل
المعدة معدودة في جانب العلة الفاعلية والفاعل يقتضي تشخص الصورة او
المقدار في القابل المعدات وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير
الثاني الا انها مرادة فيه وانما لم يذكر تعويلا على ما سبق والحاق المتعلم الذكي
في حل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه مهما من مشخصات
ومعدات لكن الشيخ يوصف العلل بانها تجدد بها ما يجب من القدر و
الشكل ولا شك ان المشخصات لا يجدد القدر والشكل فان الشيء لا يجدد نفسه
وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة يحتاج في تمامها وشكلها
ومقدارها الى الهيولى وهي لا تكفي في هذه العوارض بل يحتاج الى امور اخرى كيف
تقال من الامور الاخرى هذه العوارض وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل
هذه الدقيقة وربما يخطر في الخاطر ان المعينات تصحف المعينات من الاعم
فان المعدات معينات للفاضل على الافاضة فلم يكون كل سابق علة معدة
للاحق سر عظيم هذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها
سند المنع الا انه لما جعلها السر وجب عليه ان يبينها ههنا فقد اخل بالواجب
واما الذي ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد مهما من العلة الفاعلية
فهو لا يتم لما تبين من ان مراده من العلة الفاعلية العلة بالمعنى فنقول كل حادث
لا بد له من علة تامة لا يجوز ان يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك
الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والا لزم قدم الحادث
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء
من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة

بجميع اجزائها وهي الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لا سبيل الى الثاني
لما سنعرفه فتعين ان يكون قبل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر
ان تلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود يقرب
المعلول الى تاثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد
ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد سابق لا يكون
في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب
والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل حادث سابق
معد للاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق اولا
فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والا فعند انتفاء السابق لم يوجد اللاحق
قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق ابدي والمعلول
يتوقف على عدم اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم
واسرار التي تقتضيها القاعدة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية
زمانية لانه لما كان كل حادث مسبوق بحادث آخر فلا زمان الا ويوجد
فيه حادث وههنا شيء وهو ان الذي يقتضي هذا السر ليس هو اعداد كل سابق
بل سبوقية كل حادث بآخر فالصواب ان جعلت السر العظيم فيترتب
عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية
اما انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث
الغير المتناهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا في ازمنة متسابقة غير متناهية
والزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان سيتم وحركة مستمرة لا الى
بداية واما انها لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منها لو لزم
ان بعد كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا
الى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته
التامة المركبة من الوجود والعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد
الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر
وهكذا وترتب العدمان الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير

النهاية وهو التسلسل الخ فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم
وليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو عدم ابدي فلا بد ان يكون عدما سابقا
ازليا وارتفاع العدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذن لا بد
ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث
عن وجود الحادث وعلية الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلية
الحكم الثاني هذا بيان ما ذكره الامام واما ما قاله الشارح فظ ونحن نقول
ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات
لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب استعدادات متتالية
والاستعدادات المتتالية لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية
ثبت امتناع حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم يوجد لما حدث
حادث بل يكون جميع الاشياء ازليا ابديا لان المبدأ الاول لما كان دائم الوجود
كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود من الموجودات
الا وهو معلول المبدأ الاول بالذات او معلول معلوله فيكون جميع الاشياء موجودة
دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية ابتداء عالم الحدوث
فلن لها جهتين دوامها وتجددها فهي من حيث استمرارها ودوامها مستندة الى
علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها يصير سببا للحوادث لانها لما تجددت
تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل الاوضاع تختلف استعدادات
القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت
سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث ولما ترقت سلسلة الحوادث الى المبادي
الدائمة واعلم ان الهيولى منتفرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة لا يخفى على من تامل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزءا
من علة الهيولى والشارحان بنيا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ ايضا
اشار اليه في الشفاء ولو ثبت ان الهيولى منتفرة في وجودها الى الصورة
وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجردها بين المقدمتين فلا حاجة الى
اثبات التلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او يكون لا الهيولى تجرد عن

الصورة

الصورة الخ مستدرك لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانه لما تقرر
علية الصورة كفى قسمة علتها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام
في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان
بطريقين احدهما خاص للصورة الجسمية والآخر عام لهما اما الطريق الخاص
فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة
واما اذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان يكون قائمة بذاتها
فانه لا معنى لها الامتداد وساير في ساير الجهات والامتداد الساري في
ساير الجهات لا يلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاج عوارضه من المكان
الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى
فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست
محتاجة الى الهيولى في الوجود بل في العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة
ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله وههنا سر آخر الى تمام الدلالة بذلك
في الصورة الجسمية اذ الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما
الى الصورة النوعية فليس ثبت غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها
لكن الشيخ في الشفاء كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يتقوم به
الشيء وبين ما يلازمه فقد بان ان قوله الهيولى منتفرة مقدمة في الطريق الخاص
ولاجل انه سيشير الى اتمامه اقتصر عليها ههنا ثم اورد الطريق العام والفاء
في قوله فاما ليس للتسبيب بل لمجرد التعقيب وهو مبني على التلازم فنقول
الامام لازمها ينقسم الى اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة
يكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة او واسطة
فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة
الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة اذا كانت محتاجا اليها حصر
في انها علة تامة او جزء علة لان ما يحتاج اليه الشيء اما جميع ما يحتاج اليه
او بعضه فلا ثالث لهما وان كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان لا يكون
علة فاعلة مطلقة ولا جزء منها لا يلزم ان يكون آلة او واسطة فلا يندفع

هذا الا بعبارة وهي ان يقال المراد بالعلة التامة وبجزء العلة ما لا يكون واسطة
وآلة فكأنه قال الصورة اما علة تامة او لا فان كن علة تامة فاما ان يكون واسطة
او آلة او لا يكون فان لم يكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة
على جزء العلة لكان اولى على انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهي غير مذكور
في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد ولا بد من امثال هذه ان يكون على احد القسمين
الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا لكان الباقي اقساما ثلثة واما قوله انما لم نذكره
لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة
لا يحتمل هذا القسم فناسد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر و
العجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة بتعقيب الصورة
بابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فاي حاجة الى ابطاله واما الشارح فقد قدم
على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين الشيئين انما يكون لو كان احدهما علة
موجبة للآخر او كانا معلولي علة موجبة بحيث يقتضي تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما
بالآخر كما سياتي في المصنفين والعلة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول
فلو لا ايجاب العلة على احد الوجهين لكن انفراد احدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما
وانما قال يمكن فرض احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول
التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة لا يجري
لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة
موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول
ولما كانت موجبة يمتنع انفكاك المعلول منها فالملزوم يتحقق من الطرفين واذا
لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستناد هما الى العلة مطلقا لا يكفي
في التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة
لواجب الوجود واستنادها الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم
والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة
موجبة لها لانا لا نعني بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات
القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة

تعلق

تعلق كل واحد منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما يجب ان يكون دائما فانه لو لم
يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح انفراد احدهما عن الآخر في ذلك الوقت
فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في التلازمين الذين لم يكن احدهما علة موجبة
للآخر خمسة امور احدها ان يكونا معلولي علة والثاني ان يكون تلك العلة الموجبة
والثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالآخر والرابع ان يكون ذلك التعلق
يقتضيه تلك العلة الموجبة والخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام
تعلق كل واحد منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن
الآخر ح فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم غير دال عليها
فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن علة اصلا فانه لو كان
احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود و
جميع الممكنات ينتهي الى واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة
مسلم ان التلازمين يكونان ح معلولي علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم
يقتضي ذلك وكون كليهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون
مقتضى للتلازم وان سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون
تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر ولم لا يجوز ان
يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سياتي
وسوال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة فعلولا ما يكونان متلازمين كيف تنتفي
كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة وكلما تحققت العلة تحقق المعلول
الآخر وكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الآخر وبعبارة اخرى
كل واحد من المعلولين ملزوم العلة وهي ملزوم للمعلول الآخر وكل واحد منهما
ملزوم الآخر ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا اصدر عنه شيآن لا يكون
صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة
الا من جهة مصدريته والعلة لا يستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى فلا
يتكرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان يكون
احدهما علة للاخرى او لا يكون فان كان احدهما علة تنقسم بالقسمة العقلية الى

الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضي العلة الموجبة
والهيولى يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة و
القابل من حيث انها قابل لا يجب به وجود المعلول واما ثانيا فلان القابل
لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول يستغنيا دا من اعتبار الايجاب والثاني
من العلية وانما قال في الاول من حيث انه قابل والثاني بوجه من الوجوه
لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز ان يجب بل
الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة
الفعل فالقابل لا يكون فاعلا لا باستقلال ولا مع الغير فبقي ان تكون العلة هي
الصورة ويجيء فيه الاقسام الثلثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة
للاخرى فاما ان يكونا معلولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك فان لم
يكونا معلولي علة واحدة يقتضي الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه
اشار بقوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن
الهيولى وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون
احدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما عن ثالث كما في المتضايفين ونبه الشيخ على
فساد هذا الوهم بقوله بل يكون بسبب ما خارج عنهما فانه انما اعتبر السبب
الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة اما
ان يتم كلا منهما مع الآخر او بالآخر وللبحث في هذا الكلام مقامات احدها
في قوله لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون الفاعل قابلا
فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاب
كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن احد
الشيئين علة موجبة للآخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان
انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر غير فاعلية
وح يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضا لم نقسم علية الصورة الى
الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست فاعلة ولم يحصر القسم الثاني في
القسمين لجواز ان يقسم العلة الثالثة احدهما بالآخر وان كان مطلق العلة لا يلزم

ان

ان يكون الهيولى على تقدير علية تامة موجبة لجواز ان يكون مناط التلازم علة اخرى
وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة
موجبة وثانيها في قسمة علية الصورة الى الاقسام الثلثة فانه لما جعل الآلة مباينة
للواسطة كان القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير علتيها
اما ان لم يحتج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون
علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون فان كان تاثير العلة القريبة بتوسطها فهي
الآلة والا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية
فان العلة المطلقة هي التي يكفي في وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة
والعلة التامة كذلك والاولوية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك
واما قوله مطلقا عن غير شركة فهو وان كان يكرر الاطلاق العلة الا انه حسن
لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الآلة والواسطة يعني بدون
شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كانت علة
للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى
عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى
اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون الة بين العلة القريبة
والهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى
وهي انها شريكة للعلة الفاعلة القريبة فوجب ان نبين ان الصورة لما لم تكن
علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل
شيء آخر ينضم به الهيولى وهو الشريك والا لكان الاقتصار على انه اذا لم تكن علة
تامة فهي جزء علة كافيا وثالثها في ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما
للاخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان الملازمين
اذا لم يكن احدهما علة للآخر لا بد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابطة في
قسمين واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان يكون احدهما
علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه ان يقال
المتلازمان لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية

جواب سؤال تقريره ان يقال اذا ثبت ان الصورة علة للهيولى ولا يكون مطلقة فاذن يجب ان تكون شريكة العلة فالحاجة الى تسميتها بانها تكون الة او واسطة ممتنع

على وجه الكلي يعم جميع الموادّ

او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود
وجب ان يكون احدهما علة للآخر والا لزم ان يكونا معلولي سبب تام كلاهما
بالآخر او مع الآخر وهما محالان ولما كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى
بالصورة ليس بحسب التضايف لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الآخر بعين
ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو
المطابق لما في الشفاء وستكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب
عن اجزاء المادة الصورة الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من
اجزائها وكل واحد من اجزائها مستلزم له فبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم
وليس احدهما علة موجبة للآخر وكذلك كل واحد من اجزائه طارد للآخر والصورة
الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة
للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر فنقول انما لم يكن
احدهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس
كذلك فلما كانت علة للاخرى وتلازم لها كانت علة موجبة بالضرورة
قوله يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك اي المراد من مقارنة الصورة المقارنة
فان الهيولى تفتقر الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام
والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير فاما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تخصيصها
فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطلوب ان الصورة
شريكة لفاعل الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعا قوله وهذه القضية تفتقر
الى حجة تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة
ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يكون لاحدهما
افتقار الى الآخر كما في المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب
ان يكون الافتقار من جانب الصورة فقيل قوله بل يكونا متضايفين ليس كما ذكره
الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه بانه سنبين ان
لاحد المتضايفين تاثيرا في الآخر فقيل عليه انه كلام على سند المنع وهو غريب وتوجيهه
ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفعة

بما سبق

بما سبق من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة رابطة
فلا بد ان يكون لاحدهما الى الآخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب
عنه بهذا وفيه نظر سيجيء والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية
على التلازم بل على ان الهيولى يستحيل ان يوجد بالفعل بدون الصورة
وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معناه ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من
الصورة معا ليس بناء على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا ملتبسا بالمقارنة الصورة
بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين
فرق قوله والفرق بين الآلة والواسطة جعل الامام الواسطة اعم من
الآلة والشارح جعلها مباينة لها وقول الشيخ يدل على ذلك فان ايراد كلمة
العاطفة بين الاعم والاخص مستهجن فكما ان الآلة مباينة للعلة المطلقة كذلك
الواسطة تكون مباينة للآلة قوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة
الامام لما ربع القسمة وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة
الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه
جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية الخ اشارة الى القسم
القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه وحمل قوله على الآخر
على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الاخير
وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك لكان
تعرضه للسبب الخارج لا فائدة فيه فكان الجواب ان يقول بل يقوم كل واحد
منهما مع الآخر او به فقوله بل سبب آخر يقوم كل منهما لا حاجة اليه وهذا الاستدراك
وارد على الشيخ لان ما استدل به على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه ايضا يلزم
المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستحالة من الجانبين
ينافي التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامين احدهما ان قوله يقوم كل منهما بالآخر
لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى الآخر لكان باء السببية ولا معنى لاقامة كل
منهما مع الآخر الا استغناء كل منهما عن الآخر لانه في مقابلة باء السببية والا
فلا فائدة من تصويره والثاني ان المراد بالسبب ان كان المراد مطلق السبب

ان اريد علة مورد القسمة وهو ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لا يحتمل هذا القسم

وهذه منها استحالة الاقامة

على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل سبب خارج تنبيها على فساد توهم الجمهور وان كان
المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل واحد منهما مع الآخر منافية له
اذ معناه ان لا ارتباط بينهما والحق ان التتمة تطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد
مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانضمام والاقسام لا يجوز ان ينافي مورد التتمة
في الاولى لا في الثانية والتتمة المستعملة في البرهان ليس بالمعنى الاول بل
بالمعنى الثاني ولا اختلاف فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك واما قوله بل الاخص
ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد التتمين ان يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء
كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر و
التتمان اللذان ذكرهما الامام وهما الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل
عليه كلام الشيخ فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح بكذا وجوه وفيه
اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين وتقرير الشك الاول
للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للاخرى ان يكونا معلولي علة ثالثة
وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين اما لو جاز ان يكونا معلولين او يكونا معلولين
لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله
وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع
ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ولما فرض ان
ليس احدهما علة للاخرى كان الآخر ايضا ممكنا واذا ارتقينا في العلل فلا بد ان
ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولي علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء
الى هذه الدلالة وقد سبق منا ايماء اليها فيما سبق واجاب الشارح بان هذا الشك
هو الذي ظنه الجمهور ومن ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا
معلولي علة ثالثة وقد مرت اشارة الى فساده من ان ذلك ينافي التلازم وفيه
ما مر واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استغناء كل منهما عن
الآخر فهو ينافي مورد التتمة وان اراد غيره فهذا التتمم يكون محذوفا واجاب
الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف تتمم فانما يلزم حذفه لو كان المورد محتملا
لكنه غير محتمل له لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما وهذا الجواب

ليس بصواب اذ لا يعقل من قولنا مع الآخر الا الاستغناء وليت شعري اذا لم
يحمله عليه لماذا لم يرد ام يقول انه مهمل والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى
الى الصورة ليس مورد التتمة كما بينا ولئن سلمنا لكن لا محذور في منافاة مورد
التتمة في البرهان بقوله اشارة الى الصورة التي يتحقق الهيولى
لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها
لكن الهيولى مستمرة الوجود ولا ينعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان دليل
على ان الصورة لا تكون شريكة للعلة لانعدام المطلقة بانعدام جزء منها و
الجواب ان شريك العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود
فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان يكون موجودا اولا لا سبيل الى
الثاني فتعين الاول وكل موجود مشخص فيكون شريك العلة مشخصة فنقول
انها وان كانت مشخصة لا مدخل للتشخص في العلية بل شريك العلة ليس
الا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الموجود في الخارج ليس الا
الهوية الشخصية وليس في الخارج في ماهية مطلقة عرض لها تشخص حتى
يكون في الخارج امران الماهية المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية
المطلقة وعدم علية المشخصة بل ليس ثمة الا امر واحد وهو الهوية الشخصية
فهي ان كانت علة لا يكون مطلقة فالجواب ان المراد بغير الصورة المطلقة
انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية تحتها فشريكة العلة
هي احد الصورة المشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا يحتاج الى احديهما من حيث
انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة
ليس هذه الصورة بل ماهيته واما تلك وليس في الخارج الا هذه والا لكنا لا نرى
دائم الوجود هذا في العلة المطلقة واما ان الصورة ليست آلة مطلقة فيه ايضا
اشكال وهو انه لا معنى للآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب
بانفراده كما ان العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده
ولم لا يجوز ان تكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يحفظ
الفاعل الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التفصي عن هذا الاشكال

ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها شخصة كما في
اطلاق العلة والا فالتحقيق يستدعي انها آلة بمعنى التوسط بين الفاعل
والهيولى في الجملة قوله وههنا سر آخر البرهان المذكور دل على ان للكائنات
مبدأ غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة وذلك
لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة
فاحتياجها اما على الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد
تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى
فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث صورة
يمتنع ان يستقل بالعلية للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحدة
بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة
المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة من الصورة واعلم
ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح في الاخيرة من اشاراته فكيف جاء سهنا سرا وايضا
لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان
العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل
المط بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام
الآخر ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر ههنا اتمام الدلالة
في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علة مطلقة
ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الآخر وقد مر تفصيله في اول الفصل
قوله الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث اعلم ان ههنا
ثلث عبارات احديها مامع المتقدم متقدم والثانية المتقدم على المتقدم متقدم
والثالثة مامع المتاخر متاخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في
التأخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشيء الذي يكون
مع المتاخر اي مامع المتاخر متاخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في الموضعين
الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان
الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده

ولا يكون

ولا يكون من شانه ذلك الا وان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة فالمعاود
فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم يوجد الجهة بعد واذا استحال تاخر
الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة عليها او يكون
معها واياما كان فمحدد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير
تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان
المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مسئلة امتناع علية الحاوي للمحوي قال
لو كان الحاوي علة للمحوي كان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم
الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوي و
المتاخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون
عدم الخلاء ممكنا لذاته هف وسنبين لك في ذلك الموضع ان هذا النقل غير مطابق
لمتن الكتاب ثم يقال نفسه ان الحاوي مع العقل الذي هو علة للمحوي ومامع المتقدم
متقدم فيلزم ان يكون الحاوي متقدما على المحوي فيعود المحذور واجاب بان
تقدم العقل على المحوي بالعلية والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه وفيه
من ذلك بان مامع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما ومامع المتاخر يجب ان
يكون متاخرا والفرق مشكل قال الشارح المعية يطلق على التلازم اما في الوجود
او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجسمية والنامي
والتشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكما بين وجود
الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا لوجود الملاء
وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء وعدم العدم
عين الوجود وان فرضناه مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له واما الاتفاق
فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالآخر فحينئذ قال
مامع المتاخر متاخر اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما
متاخرا عن ثالث اذ متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحينئذ قال
مع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا
كان احدهما متقدما على ثالث او متاخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك

وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم والتاخر وان كل شيء اذا نسب
الى شيء آخر فاما ان يكون متقدما عليه او متاخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متاخرا
عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتاخر انحاء خمسة كما سيجيء كانت المعية ايضا
على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم والتاخر لكن لا مطلقا
بل في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتاخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا
موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متاخرا عن الآخر والمعية في الرتبة
ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدا من الآخر
والمعية في الطبع ان يكونا موجودين معا من غير احتياج بينهما والمعية في العلة
ان لا يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وقد استشكل الشيخ
تحقيق امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موجود وان احدهما علة للآخر فمتقدم
ومتاخر والا فان لم يعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فهي
باعتبار العلية اما علية متقدمة او معلول متاخر فان كان هناك معية فلا يكون
الا في التقدم في العلية والتاخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم
والتاخر اعتباريان الى ثالث وليس يعتبر في المعية الا حال احدهما مع الآخر
او وجه اشكاله ان المعين في العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس
الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز
ان يكونا معلولين من جهة واحدة يشترط واحد في التحقيق يكون استنادهما
الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا لشيء آخر فيكونان معا ايضا
في العلية فلا موجودين الا واحدهما علة للآخر او كانا معا في العلية ولا بعد
في ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونان كانا معلولي
علة واحدة لانتهاء المعلل الى واجب الوجود واما المعية في الشرف بان
يكونا متساويين في الشرف حتى اذا ازداد احدهما شرفا صار متقدما
اذا تقرر هذا فنقول ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية
فالمعيتان في التقدم والتاخر والمعية الزمانيات تعينات وان
كانت بحسب العلية فمع المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه

معلولا لشيء آخر يكون بينهما معية في العلية فيلزم ان يكون كل موجودين فرضا اما ان يكون معا في العلية
لانتهاج اما ان يكونا علتين او معلولين او احدهما علة والآخر معلولا وقد ثبت ان بينهما معية
في العلية على جميع التقادير اجاب بانه لا بعد في ذلك ح م

لاستحالة

لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد ومع المتاخر عن ثالث وان جاز ان
يكون معلولا له متاخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا
بمعلول يكون معلولا للعلية وكذا ان كان حسب الطبع فليس كل ما لا يكون
بينه وبين المتاخر والمتقدم احتياج يحتاج اليه المتاخر او يحتاج الى المتقدم
وعلى هذا الاستدلال ليس في التركيب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم و
التاخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمتقدمتان وان كانتا مستلزمتين
في البراهين كلتاهما بديهيتان فعلى من يدعيهما تصوير المعية انها باي معنى
وتصوير التقدم والتاخر ثم الدلالة عليهما وان اجرينا على تفسير الشارح
بالتلازم والمصاحبة فهو اجراء للكلام على خلاف ما عليه العرف ومع
ذلك ان كان المراد مجرد هذا على ما هو الظاهر من كلامه وسمعناه من ائمة الكتاب
ورد عليه شيئان احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتاخر
عن العلة القريبة ويمتنع تاخر العلة البعيدة عنها بل كل علة تلازمه لمعلولها
ويستحيل تاخرها عن نفسها والآخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم تكن
متقدمة على التناهي والتشكل في اما متاخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة
لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة او متاخر عنها واذا كان المراد بالمعية اللازم
وهما متلازمان فما الحاجة الى هذا البيان وان كان المراد معنى المعية معهما عاد
الاستفسار والنقض في المعية والتقدم والتاخر قوله الثالثة اما احد
بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل لما كان المط في بيان المقدمة
ان التناهي والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست
علة لهما فهما غير متاخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم بينهما
مستدرك في الدلالة وايضا ان المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سواء
كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان
الثابت ليس الا ان الجسمية لا تكون علة للتناهي والتشكل واما ان الصورة النوعية
ليست علة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد قوله اقول وهذا البيان يفيد
تاخر الشكل عن ماهية الصورة اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع

اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تاخر التشكل عن ماهية الصورة والذي
يدعيه عدم تاخر التشكل والتناسي عن الصورة المشخصة من حيث انها مشخصة
فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك
في الوجود عن التناسي والتشكل وان لم يتعلق بهما من حيث الماهية فهي
محتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متاخرا فهما غير متاخرين
عن الصورة المشخصة فان قلت هما متاخران عن الصورة لانهما عرضان
قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء الى ما يتاخر عنه اجاب بان تاخرهما عن
ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشيء الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم يحتاج
في تشخصه الى الاين والوضع وان كانا عرضين له متاخرين عنه ومن الفضلاء
من سمعته يقول ليسا نعتل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت
عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج و
من البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود
المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناسي نسبة
بين الجسم وبين ما ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا موجودين
في الخارج فكيف يكونان مشخصين فكذا الاين حصول الجسم في المكان والوضع
نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودة
فان كانت علة استحال ان يكون مشخصة وان كانت مشخصة فكذلك
والا انعدم التشخص ز والهابل الحق ان التشخص هو المبدا الفاعلي فان التشخص
ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو الواجب
الوجود وربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية
هذه الهوية ولا معنى بالمشخص الا هذا وانا اقول هذا انما يكون لو اراد وا
بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية
اللازم للشخص وح يندفع الشبهات بقي في البحث نظران الاول ان
الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناسي والتشكل كانت متاخرة
عنهما لا محالة فدعوى تحقق معيتهما او تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين

احدهما لازم الامتناع وانه قبيح في نظر المناظرة ومستدرك في صناعة البرهان
وح سقط المقدمة الثالثة القائلة بان ما مع المتاخر متاخر عن الاعتبار ايضا لعدم توقف
البرهان عليه الثاني ان التناسي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا المكان
ايضا يتحقق بهما كما يتبين به الامام ومن ههنا ترى اكثر المتاخرين خصصوا هذا البحث
بالصورة الجسمية ... وفيه اشارة الى ما ذكرناه حمل الوجود على ان معنا
التشخص لا ذا استعمله في مقابلة الماهية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة
مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها تشخصها ولعل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد
بعلل التشخص المشخصات التي هي من الاعراض المكتنفة فان قلت سبق العلية
انما يجب بذاتها ووجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متاخرة عن ذاتها
فلا يلزم ان تكون متقدمة على ما يتاخر عن ذاتها فنقول لو كانت تلك الاعراض
قائمة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم تقل بسبقها
بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل التشخص لان الكلام في
هذه المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهيولى وتاخر علل التشخص عنها اما تقدم
علل الماهية فلانه سبق ان ماهية الصورة شركة لعلة الهيولى فبالضرورة
يكون عللها سابقة واما تاخر علل التشخص فلما تبين ان التناسي والتشكل من لوازم
الهيولى فبنى ههنا بهذا التفصيل على الفصل بين الصنفين فاما قوله حتى يكون
بعد ذلك عن وجود الصورة ووجود وجود الهيولى فمعناه ط وعلى الرواية
الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى اي
الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة وتقدمها والا فاصل
وجودها سابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التحل مستدرك
لا دخل له في الاستدلال قوله على انها معلولة في جنس ما لا تباين ذاته
ذات العلة اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت
سابقة عليها لوجودها وعللها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة
فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة وكان سائلا يقول
هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة ولا غيرها لانها

لو كانت علة لها في الجملة لسبقها بالوجود والعلل والا لامتنع ان يكون عن الصورة
وجود الهيولى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى ان المعلول اما
معلول للوجود او للماهية ونعني بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة
في الخارج تقتضي وجوده ولا نعني بكونه معلول الماهية ان الماهية مع قطع النظر عن
الوجودين تقتضي ذلك المعلول فانه مح بل نعني به ان الماهية اذا وجدت في اي
وجود كان اقتضت وجود المعلول ولا شك ان الماهية اذا كانت بحيث اي
حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالا من
احوالها فمقتضيات الماهية لا يكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد
يكون جواهر وقد يكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن
لها والمعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود
وقد قارنه في وجوده هف بل معلولا للماهية وح ان كانت علة له مطلقا
كان المعلول من احوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فان ماهية الثلاثة
علة مطلقة للفردية وهي حالة من احوالها فان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا
يكون المعلول من احوالها كما في مسئلتنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب
انا لا نم ان الصورة لو كانت علة مطلقة اسبقت بالوجود والعلل وانما
يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم
الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة
مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لماهيتها وان لم يكن معلولة لماهيتها
مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا ما سنح للخاطر في
توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين قوله ان الشيخ
لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة اورد هذا على الامام حيث
قال الهيولى وان لم يكن معلولة لماهية الصورة الا انها معلولة لوجودها فان
اللوازم المعلولة قسمان معلول الماهية او معلول للوجود فقال كيف يقول
الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس بوارد لان معلولية
الهيولى لوجود الصورة التي تزول ليس في نفس الامر بل على تقدير علية الصورة

فكانه

فكانه قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم يكن ماهية الصورة علة بل وجودها
وح لا يجوز ان يقتضي الحلول فيها نعم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لانه
ان فرضنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة جاز ان يقتضي الحلول فيها بعد
وجودها قوله هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اما اولا فلان
كلامه ليس في ثبوت العلية بل في نفيها واما ثانيا فلان فيه انتقالا من
الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخبط في البحث واما ثالثا
فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحال تابع
لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان يقتضي الحلول فيها
والا كان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى متاخرا عنه بل الواجب ان يقال
لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعللها على
الهيولى ويلزم منه مح لكن قيل بيان لزوم المحال من هذا التقدير وهو كونها
علة مطلقة للهيولى مح لانه لو كانت علة مطلقة تسبقها بوجودها فسبقت
بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهيولى على الهيولى فانه مح واليه اشار بقوله
على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي لو كانت معلولة
للصورة كانت مقارنة للصورة فيقدم على الهيولى بما يقارنها ثم اعترض
ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الهيولى معلولة لماهية الصورة لان
الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما ان يكون معلولا للوجود او للماهية
فاذا لم يجز ان يكون معلولة للوجود لم يكن بد من ان يكون معلولة للماهية لكنه
مح لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالتشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة
لماهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهية الصورة
في الجملة بل هي معلولة لعلة ماهية الصورة شريكة وجزء لها واليه الاشارة
بقوله وان كان ليس من احوال المعلول لماهية اي الهيولى ليست من معلولات
ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا يكون معلولا لماهيتها في الجملة ثم
لما وصفت المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما يكون مباينة يكون
ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج

دليل في دليل اخر على المدعى قبل الاتمام كما ان في توجيه الامام دفع دليل على نقض
المدعى في دليله وكل ذلك خلط من الكلام وقد فاتهما توجيه الاحوال في قوله
بين من احواله المعلومة لماهية فقد كفى ان يقال ليس معلولا للماهية وبنى الامام
جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والشارح قوله على انها معلولة من
جنس ما لا تباين على التقدير واخذ قوله وان كان من احواله بحسب نفس الامر واما
نحن فقد وجهنا جميع الكلام بحسب نفس الامر ومن الظاهر ان ظاهر كلامه ذلك
مما ذكرناه اسد واوضح قوله او لعلك تقول اذا كانت الهيولى
تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالهيولى والشكل
وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن
الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا وانه محال واما الجواب فقد
قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى
لها الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع لان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون
احتياجها الى الهيولى في وجودها فربما يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان
يكون علة فلا تنافي كونها معلولة للصورة ثم قال الامام نزع في السؤال
عبارة العلة وتقصر على ذكر الاحتياج فنقول قضيتم بان الصورة لا يستوى
لها الوجود الا بالهيولى فتكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة
العلة فتكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها متاخرة متقدمة معا اجاب الشارح
بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها
فالمتاخر من الهيولى الصورة المشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي
صورة قوله اقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة
محصل كلامه ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى
وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت
الهيولى فتعقب البدل منتظم للهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه
سيذكر ان للصورة الفاسدة الكائنة تقدما فيجب ان يطلب كيف هو

ولو كان

ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا والاولى ان يقال المطلوب هنا
تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهي انها تشارك سببا آخر في العلية
فمذكورة ثمة وثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الاول
انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكس المسئلة لزم الدور
واليه اشار بقوله وبالجملة لا يمكن ان تدبر الاقامة الثاني ان الهيولى
لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان
وانه محال لما مر في الصورة فانها لو سبقت الصورة سبقت بما يقارن وجودها
فيكون سابقة بالصورة على الصورة هف ولا حاجة الى الشرطية الاولى
لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال ولو تقدمت
على الصورة كانت متقدمة بما يقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة
الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام و
الحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة
من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان يكون علة
مطلقة استحال ان يكون ايضا شريكة للعلة لانها قابلة محضة والقابل
لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود
فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا يعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ
المفارق على ما سيجيء غاية ما في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى
علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فمندفع
لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والمتاخر الصورة
من حيث انها مشخصة فلا مناقضة بين الكلامين واما الشك الثاني فهو انه
لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان
لم يحصل عقيبها بدل انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فتعقب البدل
مقيم للمادة بالبدل فتكون الصورة مقيمة للمادة اعترض الامام بان قوله
متعقب البدل مقيم بالبدل لما يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول
لشيء مقيم له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة

المصول فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل
بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكان هذه الابدال مقومة للجسم
وانه محال والا لكان تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك وهذه
معارضة في مقدمة الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح جميع
المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل
فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فيعتبر ابدالها
مقيم للمادة بتلك الابدال فتكون الاعراض مقيمة للمادة فتكون صورا وتقرير
جواب الشارح انا لا نم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب
انها لا تقيمه في جسميته ولكنه مقيمة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها يقتضي
احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت مقيمة للجسم كانت صورا قلنا لا نم
وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم صورة والشبهة كمن ابهام العكس فان كل
صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرا وتلك الاعراض
اقامت في الحقيقة اعراضا واما قوله من حيث هو اين مالي فجواب سؤالين احدهما
ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس
كذلك اجاب بان المشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه
الى الاين من حيث هو اين مالا من حيث هو اين معين لا يقال نحن نقول من
الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها وان
لم تكن مشخصة استحال ان يكون مشخصة لانا نقول الشخص لا يوجد في الخارج
الا ولها عوارض يلزمه متى انعدم شيء منها انعدم الشخص فتلك العوارض هي
المسماة بالمشخصات للزومها الشخص من حيث انه شخص وعليه به بقوله امتناع
انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت مشخصة
لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخص لان التشخص باعتبار لزوم الشخص
وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض
محتاجة الى الجسم ولو كانت مقيمة للجسم لزم الدور واجاب بانها محتاجة
الى الجسم من حيث انه جسم فالجسم المشخص محتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلو قيل

تشخص

تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض فنقول
احتياج المعروض في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله
فليس بمنتج لما ذكره يعني لا يلزم لما ذكره ان معقب البدل لا يكون مقيما بالبدل
اللازم ان معقب البدل مقيم للمادة بالبدل في تشخصها فان تعقب الايون
مقيم للجسم المتشخص بالايون وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينافي
اقامة الصورة للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان
الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل المادة اقامتها
في وجودها فكلام الامام انه لو كان كل بدل مقيما في الوجود لزم ان يكون الاعراض
اللازمة مقيمة للجسم والمادة في وجودها فيكون صورا اذ لا معنى للصورة الا
حال تقيم وجود المحل فالقول بانها تقيم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه وكان
الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا يثبت كونها
مقيمة للمادة وهذا سهو فيما يزعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان
الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة فانما يثبت في هذا المقام لو تم
البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لعلة الهيولى وذكر في دليله
اقسام ابطل بعضها وبقي امكان البعض الآخر ويحصل المدعى وهو الفصل على
ما فسره الشارح ادراج دعوى اخرى في هذا البين قبل اتمام الكلام الاول و
لا شك في اخلاله بترتيب البحث بخلاف تفسير الامام فانه يتعلق باحد اقسام
الدليل ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر
لان المقيم للآخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الآخر
والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه بالضرورة فيلزم ان يكون كل
واحد منهما متقدما على نفسه وانه محال ولا يجوز ان يكون كل واحد يقام مع الآخر
لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق في الوجود بالآخر اولا فان لم يكن لشيء منهما تعلق
بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما بدون الآخر ولا يلازم بينهما وان تعلق
كل منهما بالآخر كان لكل منهما تاثير في الآخر فيلزم الدور وهذا كلام الشيخ
وقد اعتبر في التردد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما

فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن يجوز
تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا لرجع الى القسم المتقدم وهو ان
يكون احدهما علة للآخر فقد يطابق الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر في اول
البحث ان المراد بقيام كل شيئين بالآخر الاحتياج من الجانبين وبقيامه
مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو تردید
الاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك قبيح في الاستدلال وان كان اعم منه لم يلزم
من تعلق كل منهما بالآخر تاثير كل منهما في الآخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق
احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام مثالا تقضا بالمتضايفين واجاب الشارح
عن المنع بان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير
وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه وعن
النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة رابطة بينهما اما المتضايفان
الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتولد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج
الى ذات الآخر فان الابوة يحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة
يحتاج الى ذات الاب وهو الرابطة الموجبة واما المتضايفان المشهوران
فلانهما معلولا علة واحدة كالمثل مثلا وكل منهما يحتاج لا كله بل بعضه
الى الآخر لا الى كله بل الى بعضه وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر بل الى
ذات الاجزاء او الى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج
الى الآخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وح لم
لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولي علة ثالثة بتمام كل منهما مع الآخر
بحيث يكون كل منهما متعلقا بالاخرى فان تشخص كل منهما موقوف على
ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة مما بينه من تعلق كل من
المتضايفين بالاخر ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهيولى
معلولين لثالث بتمام كل منهما بالاخر على وجه لا يلزم الدور وان لم يفد احتياج
كل منهما الى الآخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون
السبب الثالث بتمام كلا من الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما

بالاخرى

بالاخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين
بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما
فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف
لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق
قضيتين تلازم اصلا وظهر من ذلك جواب سؤال قد مناه وهو
ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للاخرى والى ما يكونان
معلولي علة تتم كل منهما بالآخر او معه فالتلازم بين المتضايفين ليس من
القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احاله تقسيمه فاجاب
بان المعية التي بين المتضايفين ليست من جنس تقدم بطلانه فان ما تقدم
بطلانه هو المتلازمان في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل و
الهيولى والصورة ليسا متضايفين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال
الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت لما كان الكلام في التلازم
بين الوجودين وصورة النقض في التلازم بين الماهيتين فلا يتجه نقض
فتقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لم يجز التلازم
بين الوجودين كذلك على ان من النقوض اللبنين المنحنيين لا يقوم احدهما الا
مع قيام الآخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان
الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما ان يستغني كل منهما عن الاخرى فلا تلازم
واما ان يحتاج احدهما الى الاخرى وح اما ان يكون الاحتياج من جانب
الصورة وهو محال او من جانب الهيولى فالصورة اما علة مطلقة وهو
ايضا محال او جزء العلة وهو المط وهو منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى
كالشكل والمقدار والاين فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء
ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية
وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض
بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده
الى المحل فكيف يكون جزءا من علته ويمكن رفع هذه المعارضة بان الاحتياج

في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب الماهية ومن لم يتفطن دفعها ذهب الى
عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تكن متقومة
للهيولى لم تكن صورة ولا محلها هيولى قوله فيجب ان يطلب كيف هو
كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للهيولى بل مع شيء آخر واما
ان تقليها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث
عن التقدم لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام قوله
اشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام اعلم انه لما ثبت ان بين الهيولى
والصورة تلازما فظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز ان لا
يحتاج شيء منهما الى الآخر فتعين ان يكون احدهما يحتاج اليه الآخر فظهر ان يمتنع
ان يحتاج الصورة الى الهيولى فابق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخ
اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة والاول بط وقد صح
ان الصورة جزء علة فالهيولى انما يوجد عن الصورة وعن شيء آخر اذا اجتمعا
ثم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين احدهما انه الاصل في
العلية لانه الواحد بالشخص المستتم الوجود كالهيولى والثاني انه يفيد اصل
وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة
عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فههنا امران امكان الوجود وهو
غير مستفاد من شيء بل هو بالذات وعدمها وهو ليس من المبدأ فاستناد
وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهيولى ما به الشيء بالقوة
والشيء ههنا الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل عند وجود الصورة
فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت
الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في التجسم والصورة
لا يفيد الا اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل في التجسم لا في
معنى الوجود وفي قوله وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق تنبيه على
ترتيب الموجودات والانتقال من الطبيعيات الى الالهيات فان
السبب الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وان يكون

مفارقا

مفارقا عن المادة فانه لو كان جسما او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فيكون
الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق والا عاد بعض المحالات
كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى وهو محال وذلك المبدأ المفارق
اما ان يتوقف تاثيره على الجسم وح يعود المحالات ايضا او لا يتوقف
فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحا
صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها عن العقل فقد علمنا ان لكل
جسم من الاجسام مبدأ مفارق يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها
واعانتها هيولاها فقد حصل الانتقال من عالم الاجسام الى عالم المجردات
ومن الشاهد الى الغائب واما المعين بتعيين الصورة فالقطع بان المراد
منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الكلام انما هو في الصور
فاحد الاقسام الباقي ان الهيولى يوجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم
من القسمة وقد صرح بذلك في الشفا حيث قال فيجب اذن ان يكون علة
وجود المادة بسبب مع الصورة حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن
الشيء بل يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا
فيكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وتصوره كيف كانت ثم ان
بعض الاذهان قد انتقل من قوله يوجد عن سبب اصل وعن معين الى ان
الصورة جزء العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين
العقل والصورة من حيث هي هي ولهذا يقال انهما شريكة لعلة الهيولى لكنك
تعلم ان البرهان لا يدل الا على انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلية
فالبرهان لا يساعد عليه قيل المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون
تقرير البرهان انهما لما تلازما فاما ان يكون احدهما علة فاعلية للاخرى
او لا يكون والثاني بط والا لكانا معلولي علة فاعلية يتم كل منهما بالآخر
او معه وهما محالان واذا كان احدهما علة فاعلية لم يجز ان يكون بين الصورة
والهيولى علة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ولو حملنا العلة
كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة

هذا يقتضي بان الامام قد تعرض بما يحتاج اليه
مبدأ عدد الصورة المتقابلة التي لا يتميز من
القسمة

ثم كلا منهما بالآخر او معه لجواز ان يتقدم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز
ان يكون احدهما علة غير فاعلة وقد مر مثل هذا مرة قال الامام المعين هو الحركة
السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة
الوجود فيتوقف فيضانه على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة
وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان
هذا لا يتاتى الا بحركة سرمدية فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصلي لتعقب
الصورة قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعقب الصورة والسبب
المقتضي لتعقب الصورة هو علة الصورة المتحدة وعلة الصورة لا تتم بمجرد
الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا يكون موجدة بل لا بد لها من المبدأ
المفارق واحوال آخر اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور
المتجددة ومن اجزائها الهيولى علة لنفسها وانه مح وايضا يرجع كلام الشيخ
الى ان الهيولى يوجد عن السبب الاصلي وعن السبب الاصلي مع احوال آخر
وقوله من وجه في قوله وح يكون السبب الاصلي ايضا داخلا في المعين من وجه
لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على
سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان
احد اقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة
جزء لا يستلزم كون الصورة جزءا [illegible] وعلى التقديرين جميعا فقوله
اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصلي والصورة
من حيث هي صورة هذا انما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث
هي صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصلي والمعين نعم يحتمل ان يقال
على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصلي والصورة في قوله بتعقب
الصور لا الى نفسها بل الى ما اشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن فيه تحريف
للكلام عن سياقه قوله فاذن الصورة العاقبة اي الصورة اللاحقة
شركة للسبب الاصلي في اقامة الهيولى وممنوعة للجسم اما شركتها بسبب
الاصلي فهي لطبيعتها التي بها يشارك الصورة الزائدة واما تنويعها فبخصوصيتها

المخالفة

المخالفة لخصوصية الصورة الزائدة فهي تجعل المادة نوعا غير الذي كان بالفعل
بما يخالفها من الاحوال النوعية وتشخصت هي الصورة قال الامام
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى وهي تشخص كل واحد
منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل
واحدة منهما بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما تتشخص بالاخرى
فنقول قوله على وجه يحتمل بيان كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ولهذا
قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص بالمادة ويرد عليه سوال وهو انه لو
كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من
الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا نم لزوم التسلسل بل
تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل
فان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا اجاب بان تشخص كل منهما بذات
الآخر فلا دور ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات
الآخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الآخر موقوف على
تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام الى ما ليس بموجود الى غير مح
ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود منضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه
اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود وانه
مح قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة
بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة يمتنع ان يكون
معقول لان هذه الهيولى انما تصير هذه الهيولى الا بهذه الصورة فهي متعلقة
بهذه الهيولى بالضرورة والثاني ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة للتشخص
فان قيل اذا استحال ان يكون الهيولى علة للتشخص فما بالهم يقولون كل نوع
متعدد انما يتشخص بالمادة اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة اما
العلة الفاعلة فهي الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا
لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات

الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث انها قابلة
لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث
انها فاعلة لتشخصها لا يقال ان التشخص واحد بالعدد والصور المطلقة
ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون
واحدا بالعدد فامتنع ان تكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى لانا
نقول ليس المراد بكونها مشخصة وفاعلة للتشخص انها مبدأ التشخص الهيولى بل
كونها حالة في الهيولى تشخصها لازم لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام
الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين وجود وماهية
بل اذا حصل الموجود في الماهية العقل فصله اليهما فان قلت هذا كلام على
سند المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الآخر
على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والنقض مندفع بما ذكره
وهم ونبه لما بين ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون العكس اورد
عليه سؤالا وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع
كل منهما ارتفاع الآخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على الآخر من
الآخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع بالزمان الا ان رفع العلة متقدما
على رفع المعلول بالزمان كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من
الشيء الذي يوجدهما اي الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول
وهو الهيولى قوله يجب ان يتلطف لاخفاء في ان الدلالة المذكورة كما
دلت على ان تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت
على ذلك في الفلكيات على ما كرر الشارح بيانها وانما امر بالتلطف قال الامام
لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجا اليها وقد بينها
بان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل فهذا لا يتمشى في الفلكيات
لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف شوقا للفكر
اليه واما قول الشارح وبتفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول
الصورة وعدمه فقول لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها

الجزء

الكميات المتصلة القارة الكم عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد
واما متصل فاما ان يكون غير قار وهو الزمان او قارا وهو ثلثة انواع متصل
بها في النسبة نوع آخر وهو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى
السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهي الى السطح وهو بالخط كذلك
الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما ان نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل لا
فائدة لذي الوضع في تعريف الانواع الثلثة الا مقدارا لا وهو ذو وضع
لان كل مقدار حال في الجسم وهو ذو وضع فنقول ايراد الوضع في تعريف
الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء يتصل بعضها
ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه وقد احترز
عن الزمان اذ ليس شيء من اجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر واما
الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث يشار اليه احترازا عن المجردات
والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اي بلا توسط شيء والجسم التعليمي
يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير
متناه وح لا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان
عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له وعارض
للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة
مطلقا ومباحث الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي
بين ماهيته وهي ان الابعاد الثلثة اتصاله وتناهيه فان الاجسام الطبيعية
لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لا محالة
وكذلك شكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط امرين الاول اثبات
البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء ثابت كان البسيط ثابتا وانما
قلنا انه ينتهي بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى واحد منها في جهة
بقي امتداد آخر فانتهاء الجسم انما يكون بحاله امتداد ان فقط وهو يقتضي
ان يكون الامتداد اللذان في السطح بما باقيان عن الجسم وليس كذلك بل
عند انتهائه في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك للتخيل

باعتبار التناهي وبواسطة وهنا نقول الجسم التعليمي معروض للبسيط بالذات
فتحقق المنافاة بين القولين وجوابه قوله واما انه معروض

والتنهيم وانما قيد انتهاء الواحد من الامتداد بقوله من حيث هو واحد احترازا
عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث تناهي جميع امتداداته الطولية والعرضية
والعمقية عندها فتناهي الاجسام بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة
فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم لا لذاته بل بحسب التناهي لا يقال
حسب ان الجسم متناهي في الجهات واما انه في كل جهة ينتهي بوجد شيء آخر هو السطح
فلا بد له من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك
انه يوجد شيء ممتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم لان كل جزء من الجسم
ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا تعني
بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي بالخط اذا
كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه ح يوجد شيء ممتد في جهة واحدة
ولو انتهى السطح في جهة لم يلزم انتهاؤه بالخط كما في سطح المخروط فان انتهاءه
في جهة بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي
لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط قوله والنهاية من المضاف
المشهوري اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه
من المشهوري فلانه من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على نفسه مضافا الى
الآخر فيقال الاب ابو الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية
مضايفها ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو
النهاية ذو النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط نهاية
وفيه نظر لانها اذا كانت مضافا مشهوريا فلم لا يصدق على الكم فان المضاف
المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن وعلى كل مقولة ضرورة ان
الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات واذا اخذت مع تلك الاضافة
كانت مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما هو بين الاضافة
الحقيقية وسائر المقولات قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امران الاول
السطح والآخر النهاية ثم ان كلا منهما يمكن ان يضاف الى الجسم فان اضفنا الاول

الى الجسم

الى الجسم كان سطحا لذي سطح وان اضفنا الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان
مشهوران فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة لم يكن مضافا مشهوريا وان اعتبر
مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف مشهوري فجاز ان يحمل النهاية
عليه نعم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم
بثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن له ويستلزم له
فحصل كلامه الرد على الامام اولا وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا
فان قلت غاية ما في هذا ان السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهي الجسم وليس كذلك
بل الامر بالعكس فنقول الباء ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه
الشارح بقوله اذ هو مقارن له قوله قال الفاضل الشارح مراده ان
السطح والتناهي ليسا جزءين للجسم والا امتنع تصوره بدون تصور سماويين
كذلك لانه يتصور جسم غير متناه واعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت
بالغة من الهيولى والصورة فيجوز تصور الجسم بدون تصور الاجزاء وما ذكر الا
لاحد الامرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان تصور الجسم
كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف
ما كانت المسئلة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي قال الشارح الاجزاء قسمان
اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة وتصور
الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية
بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية
اشارة الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذي يقبل الابعاد الثلثة
ففي القبول اشارة الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهد هذه
المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان السطح والتناهي ليسا بجزءين عقليين للجسم
فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم
فالامام لم يتفطن لكلام الشيخ حيث حملهما على الاجزاء العقلية فبطل كلامه
دلالة واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزءين وجوديين اما التناهي فلانه
يتعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح لازم الجسم

باعتبار التناهي الخارج والجزء للشيء لا يكون له بحسب الامر الخارج بل لذاته فقوله
بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسما
اشارة الى ان التناهي ليس بحد للجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ثم ربما يتوهم
ان السطح والتناهي وان لم يكن جزئين للجسم الا ان ذا السطح والمتناهي جزءان عقليان
فابطل ذلك بانه لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما
بقي ههنا نظران الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما
ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان المسطح والمتناهي ليسا
من الاجزاء العقلية وليس من دعويين ترتب على ما وجهه فلا يكون للفاء في
قوله فلا يكون ذا سطح ولا متناهيا فائدة ويمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان
الى يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كانا خارجين عن حقيقة
الجسم كان ذا السطح والمتناهي ايضا خارجان لان الماخوذ من الخارج خارج قطعا
وانى وهو قوله ولذلك قد يمكن قوما الى النظر الثاني ان سؤال الامام وارد
على المسطح والمتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي
كيف لا يمنع استلزام تصوره تصور المسطح والمتناهي والجواب انه يمكن تصور
حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى
والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور المسطح والمتناهي بل
يتصور جسم غير متناهي واليه الاشارة بقوله ولذلك يمكن قوما فان قولا
لم يثبت الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصور واحقيقة الجسم مع
ذلك ثبوته غير متناه فان قلت هذا الجواب كان عن السؤال على السطح والتناهي
فلم عزاه الى المسطح والمتناهي قلنا نبه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح و
التناهي والمسطح والمتناهي وعلى ان دلالته لم ينتظم في الاجزاء الوجودية وان
سؤاله لم يرد عليها قوله لانا بينا ان الاضافة عارضة للسطح اي بالقياس
الى الجسم وليت شعري اين بين ذلك فليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن
ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متاخرا عن آخر في وجوده ويكون بعد
ذلك المتاخر لشيء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثلا

ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته
للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا وان كانت متاخرة عن
السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا
من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهوري فان اخذهما تارة
مع السطح فصارت مشهورية واخرى لا معه فصارت حقيقية فاذا كانت
النهاية ههنا اضافة حقيقية فهي كون اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم
الذي هو المعروض واضافة العارض الى المعروض انما تحقق بعد العروض فكيف
يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض
لو وجب ان يكون بعد العروض والعروض ايضا اضافة للعارض الى المعروض
كان العروض بعد عروض آخر وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان
هناك ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتها فليست النهاية عارضة للسطح
بالقياس الى الجسم بل بعروض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية
يريد ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي لقائل ان يقول كيف يكون السطح والخط
غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق
على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار اليه
الى طرفه اشارة حسية والآخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن
ان يفرض مقدار محدود بقدره والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع
فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين في
الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة
بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا
نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لامكان فرض مقدار بقدرهما
قوله واذا قطعت الكرة اذا توهم سطح مستو يقطع كرة بنصفين
الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير هو دائرة هي قاعدة
وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين محيطهما هذا اما كانت

القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما قوله قال الفاضل الشارح
لا شك ان امكان حصول هذه النقاط لما ذكر الشيخ ان وجود النقطة المركزية
في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والربع وساير الاجزاء
وان لم يمكن فرضها الا في مواضعه المعينة اعترض الامام بان امكان حصول
هذه النقط ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه
الامكانات اعراض مختلفة فلو كانت اختلاف الاعراض يوجب الانقسام
بالفعل يلزم وجود النقط الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل
وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة
والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف
الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وساير الاجزاء
متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض
الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود النقطة في
تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك
المواضع فوجودها لكونها معروضة فالامام فرض وقال لم افرض وهذا الجواب
انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الزامي بناء على ان
الامكان وجودي عند الشيخ قوله يريد بيان امتناع تداخل الابعاد
لما صدر الفصل بالتنبيه فكانه يدعي هذا الحكم اولياء وهذه مسئلة طبيعية لان
البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك
المسئلة التي بعدها اذ البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقداري
لا خلاء فان قلت مسائل العلم هي المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم
فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وسواء ولي فنقول قولهم بان المسائل مطالب
قول خرج مخرج الاغلب والا فهي بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات
وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا يرى ان انتاج ضروب
الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل
العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم لا ينعدم في حيز واقف تذكير الاستقر

الذي

شيء ينفذ والاول ان يقال مكان الجسم سطح باطن الجسم يحيط بذلك الجسم واما قوله
الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير والى ما عداه فما هو محاط فان عنى قوله
والى ما عداه ما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطا غير
محيط وان عنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فله الموضع
والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكف له وضع
بالقياس الى الامور الداخلة اللهم الا ان يجعل المقسم الاجسام المحيطة او
يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة قوله ولعله لا يكون الا المحدد والاول
لا شك ان البرهان ما دل الا على ان تحدد الجهتين بجسم واحد يحده جهة
ويمركز جهة اخرى فغاية ما في ذلك ان المحدد لا بد وان يكون محيطا واما انه
يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا
يكون بل محاطا وايضا اللازم من الفصل الثاني يمتنع ان يكون له مكان لقائل
ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون
فلهذا تردد الشيخ وقال الشارح فانما لم يحقق احد القسمين وبنى الامر على الا
لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا
وعلى تقدير ان يكون الشيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكيك ليس في
ان المحدد شيء واحد او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق او غيره والصواب
ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية سواء كان المحدد محيطا او محاطا
واعترض ايضا بانه قد حال في البرهان ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احد
محيطا بالآخر فكيف جوز ههنا واجيب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان
يكون جسمان احدهما محيط بالآخر ويحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط
واما ههنا فالمراد تحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فاين احد من الآخر و
انت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق
وانه محاط لا انه محيط على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان
قلت الشيخ لم يتشكك في ان محدد الجهات هو المحيط على الاطلاق او غيره
بل تشكك في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فالفائدة

ان يجتمع الاجسام مرتبا

حتمال

في تقييد الى بالاول فمقول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح فقد
فسر الاول بانه الذي لم تحدد جهة قبله حتى خرج المحاط الداخل في تحديد الجهة
حشوا فانه اذا كان محيطان بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات
بالمحيط كان المحاط ايضا يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد
الاول الا ما يتحدد به الجهات بالذات فشكله ليس الا في ان محدد جهات
الحركات المستقيمة محاط او محيط على الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد
الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بان الحق ان المحدد
الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطا لاحتاج
في تحدد موضعه الى غيره لان تحدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على
موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في
تحدد الجهة لا في تحدد الموضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات
الحركات المستقيمة والاولى ان يقال جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع
لانه لو كان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة
يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فاذا فرضنا
جهة الفوق لا يكون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا امتد الاشارة اليها
لا يكون الا جهة التحت بل الى جهة الفوق قال الامام سبب النفوذ هو ان
الذي يمكن ان يعول عليه في ان محدد الجهات هو الفلك الاول ان نقول انا
لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده
طرفا القرب والبعد منه فاذا كان وحده كافيا في ذلك لم يكن في غيره تاثير
في ذلك فلا يكون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكفي
الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محددا
على تقدير وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما
فهو نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر فيما فرض تحدد الجهتين
بمحيط ومحاط وههنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط
في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا

الكلام

والجهة هي التي تقصدها المتحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها الاشارة الحسية على
الاستقامة وبالجملة الجهة هي التي تقصدها الحركات المستقيمة او تقصدها الاشارات
المستقيمة اي الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات
نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث
عن نهاياتها وما قال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط والسطح امران
يعرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح ورد بما يورد على القياس الاول ان يقال
الجهة مقصد المتحرك ايش يعنون بالجهة اي الجهة فنسلم ان المتحرك يقصده او منتهى
الاشارة فلا نم ان المتحرك يقصده والجواب ان كل اشارة تمتد الى شيء فهو منتهى اليه
ويمكن ان يقصده متحرك وعلى قياس الثاني ان الاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي
من المشار اليه فهذا الامتداد اما ان يكون موجودا في الخارج او لا فان لم يكن
موجودا في الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجودا في الخارج وان
كان موجودا يلزم ان يحدث كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع
لجميعها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم ومن البين استحالته وجواز
ان يقال سبب ان هذا الامتداد ليس بموجود في الخارج لانا نعلم بالضرورة ان
منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج غاية ما في الباب انه لا يكون
قائما بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ما سياتي بيانه له يريد بيان
ان الجهات ذات اوضاع اي مراد الشيخ عن هذا الفصل ان بين ان الجهة
ذات وضع وانما بينه لان صغرى القياس الثاني موقوفة عليها فيقال كل جهة
ذو وضع وكل ذو وضع قابل للاشارة وهذا القياس مصادرة على المطلوب لان
الحد الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى
قبول الاشارة وانما ساقه الى ارتكاب هذا المحذور ظاهر قول الشيخ فيجب ان
تكون الجهات لوضعها تتناول الاشارة والاولى ان يقال هذا الفصل في
بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشارا اليها لانه يقع
نحوها الحركة فهي مشار اليها واليه اشار بقوله لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة
واما قوله لوضعها فمعناه ان الجهات في نفسها وخلقتها قابلة للاشارة

قيل في توجيه المغايرة تكون الجهة في نفسها بحيث
يمكن ان يشار اليها غير كون المشير بحيث يمكن
الاشارة اليها والاولى علة للثاني فالاوسط
هو الاول والاكبر هو الثاني فتامل س

لان منتهى الاشارة سطح الفلك الاعلى
وليس المتحرك بقصده س

يريد بيان ماهية الجهة اعلم ان حاصل ما تقرر ان الاشارات تمتد بها ولا شك ان لها
منتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي تمتد الى منتهى فمنتهى الاشارات
والحركات يكون بالضرورة موجودا اذا وضع ولما تبين وجود الجهة فالكلام اي اي انحاء الوجود
اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامتدادات لانه لا يجوز ان ينقسم وتقرير
السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة والحركة عنها انما يحصر لو كانت الجهة
غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركة
في الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين انقسامها
بتلك القسمة كانت مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم مناف لماهية الجهة
فان الجهة ما اليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه مخ
احد بما جعل الكبرى اخص مما كان اي يخص الكبرى بالمتحرك بالاين فنقول
الجهة مقصد المتحرك في الاين ومقصد المتحرك في الاين موجود وح لا يرد النقض بالمتحرك
في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للمتن اما انه ليس بتام فلان مقصد
المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا او لا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك
في الاين لا يلزم ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون
موجودا الى آخر الفرق واما انه ليس مطابقا للمتن فلان كلام المتن مقصد المتحرك لا بالتحصيل
بل بالحصول عندها وصولا او قربا ولا خفاء ان مقصد المتحرك بالحصول عنده
لا بد ان يكون موجودا واما الكيف فمقصد المتحرك بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجودا
والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب
قوله الشارح الاجسام تنقسم باعتبار الجهات اراد بيان
الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها
كانت حدودا فالمحدود هو الذي يقوم به تلك الحدود وبعينها والاجسام
باعتبار الجهات اما ما يحدد الجهات واما ذوات الجهات وهي التي تحصل في
الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية
قوله قيل الخوض تقرير ذلك مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست وسبب
ذلك ان الابعاد المفروضة في كل جسم ثلثة لا غير وكل بعد له طرفان وقيد تعر

الفوق

الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانكاس فان ما يلي الراس فيه ليس بفوق لانه ليس
على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغلب لانه ربما يصير جانب اليسرى اقوى
ويقال له انه يسار في العرف لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب
قال الامام نقلا عن الشفا سبب الشهرة اعتبار ان عامي وهو حال الانسان بحسب
ما فهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة الفوقية منه يمينا وما يقابلها شمالا وما
يلي وجهه قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه وقدمه فوقا وسفلا واما في
الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار
خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون
لكل جسم جهات ست واشار الشارح في اثناء بيانه ان اعتبار الاول راجع
الى الاعتبار الثاني فليس فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد
الطولي في الجسم ولا يمينه وشماله الا بحسب الامتداد العرضي ولا قدامه ولا خلفه الا باعتبار
تحت قامته وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الا سببا واحدا نعم لا يبعد
ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم يستعملونها في سائر
سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العامة ان الانسان
لما احاط به جنبان وعليهما البدان وظهر وبطن وراس وقدم كان له الجهات الست
اما اليمين واليسار فاعتبار الجنبين واما الفوق والسفل فبحسب الراس والقدم واما
القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما هذه الجهات منطبقة على اطراف
الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بمخلوط
في الراي العامي قوله وهذا باعتبار ما هو غير واجب اي انقسام الجهات الى
الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا
قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد
القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا
قائمة او لا وهذه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات لاطراف
الامتدادات لا اطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف
الامتدادات غير متناهية لا ينحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر قال الحكم

لعل الشارح انما اعتبر الاعضاء مع تقاطع الابعاد ويتميز بها الجهات بعضها عن بعض فان المتقابلين الاعضاء في الست واما تسمية بعضها بالفوق او بالتحت فانما تعتبر بملاحظة الاجسام المختلفة الاجزاء والقوى واوهام الانسان جزء فلا في الاعتبار الخاص من الامرين جميعا وح فلا اشارة رجوع احد الاعتبارين الى الآخر منه

بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة مثلا
لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتدادات ولا
امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة فنى الكرة بل فى كل جسم جهات
لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا يحصر الجهات فى الست وهذا الكلام
صحيح لكنه قال عدد الجهات المضلعات عدد مالها من الحدود والنقطية والخطية
والسطحية ان سمى كل حد جهة او عدد مالها من الحدود والخطية والسطحية ان لم يسم
الحدود والنقطية جهات هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا
فعدد جهاتها عدد خطوطها وتقاطعها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث ثلث جهات
ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم فى السطوح وعلى تقدير ان لا يكون
النقط جهات لكن الكلام فى المضلعات الجسمية فالمثال لا يطابق الممثل فنقول
مراده بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها
ان كانت فانما سمى كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان
يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام
من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد او غير النقطة لو كان جهة لكان فى الكرة
جهة بالفعل هى سطحها فبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية
بخلاف ما يقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسم والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه
نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها فى ماحد الاشارة والخط والسطح غير
منقسمين فى ماحد الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل المراد ان الجهة
طرف الامتداد الخطى لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التى هى الاطراف
جهات وفيه ايضا نظر لان الذى تقرر فى آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف
الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطى فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة
ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهى من المشار اليه ولا شك
ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا
نقطة فنقول الاشارات تنتهى الى سطح المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية
انما ينقطع بالنقاط لو كانت موجودة فى الخارج لكن الاشارات لا وجود لها

الخارج

الخارج وان وجب وجودها المنتهى اليه فى الخارج على ان البرهان دل على ان جهة
الفرق هى سطح المحدد والحكماء لم يصرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف
الامتداد الخطى [illegible] الجهات الست ينقسم من الجهات الست التى
يشير الناس اليها ويعبرون الجهات فيها هى متبدلة بالفرض ومنها ما لا
يتبدل قال الامام اما التى يتبدل فلما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين
فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس
واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذى يتحرك الحيوان اليه بالطبع
وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر فى الموضع
الذى هو الآن خلف الراس تتبدل الخلف والقدام فهذا فرض غير واقع و
ما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت
ان فرض الامام فى الخلف والقدام غير واقع واما فى اليمين واليسار فربما يكون
واقعا فقد يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان
يفرض الوجه فى الموضع الذى هو الآن خلف الراس والا لم ينقلب اليمين يسارا و
اليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوى والضعيف فى الانسان على ما مر وقال
ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد منهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فان
كان المراد منهما ما يلى راس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالعرض كما اذا قام شخص
على احد طرفى قطر الارض والشخص الآخر على الطرف الآخر فالجانب الذى يلى قدم
كل منهما هو الجانب الذى يلى راس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من
قدم كل منهما يذهب الى راس الآخر فلو فرض الفوق ما يلى الراس والتحت ما يلى
الرجل فاذا اعتبر الفوق ما يلى راس احدهما كان ما يلى راس الآخر هو التحت لا ما
رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما ما يلى السماء وما يقابله لم يكن ان
يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراضا على الشيخ حيث اطلق القول
بان الفوق والسفل من الجهات التى لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد
بالفوق والسفل ما يلى الراس والقدم مطلقا والا لتبدل بالانتكاس ولكن هذا
القدر فى بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التى فرضها بل المراد بما ورد فى عباراتهم

لا حاجة الى فرض كون الوجه فى الموضع الذى هو الآن خلف الراس بل يمكن ان يفرض كون القوى فى الاغلب هو الذى هو الآن هو الضعيف فى الاغلب وبالعكس وهذا القضاء فرض غير واقع بخلاف الانتكاس على السند ره

ما يلي الراس والقدم بالطبع والجانب الذي يلي راس الشخص القائم على الطرف الآخر من
قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك في ان الشخص القائم على
طرف قطر الارض راسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس الشخص
يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس الى ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم
بل يتعلق بالفعل ومعنى التعلق ان لراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية
التي لراس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها
والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا حيث راس الشخص الاول كانت على
النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب راس احد الشخصين قريبا طبيعيا
ما يقرب قدم الشخص الآخر قريبا طبيعيا واما ما بنسبة ذلك فهو اشارة الى يمين
الفلك وشماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه
ومقابله بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد ما يشبه ذلك القدم والخلف
لانه ذكر من الجهات الفرضية اليمين والشمال فلم يبق من الجهات الست الا
القدم والخلف فاذا حملناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة و
على الاحتمالين ان قوله بل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين احدهما اليمين
والشمال الآخر ما يلينا فذلك في قوله وهل ما بنسبة ذلك ان كان اشارة
الى ما يلينا كان الكلام وهل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو يمين الفلك ويساره
فان ما يشبه يلينا هو يلي الفلك وهو يمينه وشماله كان ما يلينا هو يمينا وشمالا وان
كان اشارة الى اليمين والشمال مما يشبههما هو القدام والخلف الا ان تفسيره
بيمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لفظية على ان المراد
مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد شبه الفلك
بحسب الحركة الشرقية بانسان يمكن كون راسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق
ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمالي سفلا والمشرق يمينا و
المغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب حركة الغربية بانسان
راسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى الغرب فيتبدل الجهات الاربعة بخلاف
القدام والخلف وما فرضه الشارحان انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا

باعتبارها

باعتبارها فاعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات تحدد الجهات لان
الكلام ليس في اثبات تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا وحدودا
انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي
يشير الناس اليها لا في تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة
الفوق وجهة السفل فتحرر الدعوى بهذه المقدمة فلهذا قال فلنعد عما بالعرض
قوله ثم من المحال قبل الخوض في البرهان لا بد من تقديم مقدمة وهي ان الجهتين الحقيقيتين
جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى
الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع
الى تحت كالارض فلولا ان فوق وتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع
لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع
واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحد بالطبع هاربة عن الآخر
بالطبع وايضا احدهما يلي راس كل شخص بالطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا
امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدا اذا كان غاية القرب من جسم
يكون الآخر غاية البعد منه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان في الموضع
خفاء فلا باس ان يشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما
ولا يعبأ بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها
اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اي ملاء لا اختلاف فيه اصلا في الواقع او فيما
لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد الخلاء والملاء المتشابه
اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه
فيجب ان يقع تحدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون
جسما او جسمانيا لان الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي
الوضع واياما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا
من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا سبيل الى الاول
لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهة الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من
حيث انه واحد ان كان محدد الجهات لم يتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة

لطبع

واحدة والمط تحدد الجهتين فالتحدد اذن لا يكون الا بجسم واحد من حيث انه
واحد وذلك باطلان لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا لا من
حيث انه واحد لا جايز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين
فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او كونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان
الجهتين لو تحددتا بالجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين
بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى
في غاية البعد من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز
فح يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احد الجهتين وهي غاية القرب
بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد
بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحدد جهة البعد
واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان الضمير في حشوه يستحيل
ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط
اي تحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن
المحاط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد
لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون
تحدد الجهتين بالجسمين معا باحد لا من حيث انه واحد والمقدر خلافه واما
الثاني فلوجهين احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين متباينين انما يتحدد به جهة القرب
واما جهة البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا
فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد يفرض انه غاية
البعد فوراء ذلك الحد ابعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم
فانه ح يكون فيه حد معين وهو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون البعد
منه بل يكون من جهة القرب واشار اليه بقوله ما لم يكن محيطا وربما توجه هذا المتن
بان من كل جسم الى آخر ابعاد لا تنحصر والجسم الآخر ليس بواقع في جميع ابعاده
بل في بعض ابعاده دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم
والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لا يقال في التوجيهين نظر اما في الاول فلانه

ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا يحتاج الى محدد وان
اريد البعد الموجود فلا نم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد
لا يتحدد بالجسم الآخر فلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة منهما لا يتحدد بل
لا يلزم منه ان جهة السفل لا يتحدد وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع
الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الآخر
فلا نسلم ان ذلك البعض جهة السفل لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق فجهة
التحت متقابلتان حتى ان اي بعد من الابعاد المتنازلة فرض من جهة الفوق
في كل جانب يميل الى جهة التحت واي بعد من الابعاد المتصاعدة اخذ من جهة
التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح
المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه
جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من
جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه من جسم واحد متشابه
نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان خارجه من بعض الجوانب
جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد والحركة المقربة منه
واذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الآخر فهذه
الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة
لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت
وبالعكس وايضا لو حد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قربا منه وجب ان يكون
كل قرب منه في اي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان
تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر
فتلك الاجسام ان لم يكن واقعة في ابعاد متساوية من الجسم الاول فجهات البعد
جهات مختلفة بالنوع في جهة واحدة بالنوع وانه ح وان كانت واقعة في
جهة متساوية فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم
واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم
الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كان في تحديد الجهتين الوجه الثاني

ان لكل واحد من الجهات جهات لا تتناهى في الجسم الآخر المباين له لا يمكن ان يقع
في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه
في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص يؤثر في التحديد فيكون جسما واحدا في بعض
جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين
لزم الدور والتسلسل فلزم ان يكون المحدد جسما واحدا لا من حيث انه واحد لكن
لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن
ان يتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا ح بل لا بد ان يكون
داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المط فان قلت لا حاجة الى
هذه التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كان
طرف امتداد فتحدد بها اما ان يكون في جسم او جسماني لان تعين ذي وضع لا يكون
الا بذي الوضع ولا بد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك
انه يتحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد عنه
ح اذ البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا احد جهتين لم يحدد كيفما اتفق
بل من جهة الاحاطة ح يتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود
فنقول لا شك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ انما اراد تقسيم
الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شيء متشابه او في غيره لانه اراد اثبات تحدد
الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لا تناهيها فانه لما اشار الناس
الى جهات الحقيقية وهي لا يتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد
ان يتعين وضعها فبين وضعها اما في جسم متناه او غير متناه لا سبيل الى الاول
اي ان جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض
ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه يبين استحالته فتنبه بذلك على ان اثبات تحدد
الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد تقسيم الثاني
وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين رفعا لما سبق الى الاوهام الغالبة
من ان السماء سطح مستو موفوق والارض سطح مستو وهو تحت هذا ما يتعلق
بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اي تحدد

الجهتين

الجهتين وهو متعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء او في شيء مختلف وهذا يوهم
انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان متشابه صفة للملاء فالملاء المتشابه قسم و
الخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها
لان المراد به البعد المنظور والدليل على استحالة التحدد بهما مشترك كما صار اقسما
واحدا وهو محال لثلثة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون
جهة من سائرها وقد اشار اليها هنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يحصل جهة
مخالفة لجهة اخرى فيه استدراك لان اي جهة من الجهتين يفرض وان كان مخالفة
لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة لا يتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا
جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك
الجهة ومطلوبا بالبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك
لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض
لانا لا نعني بالمتشابه الا ما اختلف فيه في الواقع اصلا والجهتان المط تحدد بهما بحسب
الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيها غير موجودة في نفس الامر و
كلامنا في الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود فيها غير متناهية والجهتان المتعينتان
ليستا الا اثنين فهو له وكون الجهتين بالطبع واثنين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم
بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية او
متشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان منها والا فلا امتناع في ان يكون التعيين
من الحدود الغير المتناهية وح يكون هذا الوجه مستدركا ولما بطل ان يكون تحدد
الجهة في شيء متشابه تعين ان يكون في شيء مختلف وذلك الشيء لا بد ان يكون جسما او جسمانيا
لا يقال ان اريد بحدد الجهة فاعلها فلا نم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان
يكون مفارقا وان اريد قابلها فحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون واحدا ضرورة
ان المركز لا يقوم بالمحدد لانا نقول المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين
ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع فكان الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا
المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام يحدد بها في مورد التسمية واما الجسم
الواحد من حيث هو واحد لا يمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد

لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تحدد
به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا التذركاف واما ان الكل
امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا
مستدرك لانا لو فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا
بالفرض وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد
الجهتين بل في تحدد جهة واذا قيل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه
واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق واسفل ولا يتحدد بالجسم
الواحد من حيث انه واحد جهتان بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير استدراك
واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة
قطعا وههنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يمكن
ان يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا لا يحدد الا جهة واحدة
واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك في نفس الامر الا ان
الدلالة لا يتوقف عليه [illegible] لان المحيط وحده كاف في تحديد الامتدادين
الاولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد كما هو في المتن ولعله جعل الامتداد
من الوسط الى الطرفين امتدادين [illegible] فباطل بوجهين تقرير الوجه الاول
ان جهة القرب يتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد بشيء منهما فالجهتان
لا يتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه فقوله فاذن لا يتحدد الجهتان بكل واحد
منهما الصواب ان يقول لا يتحدد الجهتان بهما لان المفروض تحددهما بالجسمين وعدم
تحدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا
فانما يثبت لو امتنع تحديد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمة فيه على ان الدليل
بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين
جهات وابعاد ووقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد
ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى بعد الاخرى فلا يكون وقوعه في الجهة
المخصوصة وعلى البعد المعين الا لمانع يمنع وقوعه في الجهات الاخرى وعلى البعد
الآخر فيكون المانع موثرا في التحديد وتعيين وضع الجهة والشيء انما يوثر في تعيين

وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى اياعه في جميع الجهات والابعاد
على السواء وح يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان
لغير تسلسل وهناك نقصان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو انه ينتقض بالمحدد
فان وقوعه على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطر الطول
او اقصر ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو
انا لا نسلم ان وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى
من وقوعه في جهة الاخرى وعلى بعد الآخر ولم لا يجوز ان يكون بصورة نوعية تقتضي
تخصصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا يستعد الا للحصول في تلك الجهة
وعلى ذلك البعد فالجواب ان الجسم الآخر اذا اقتضى بطبيعته او بمادته بعدا
معينا امكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته وذاته
فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول بالضرورة فالسؤال لا يرد
على الشيخ لاقتصاره لتسوية النسبة في سائر الجهات بل على الشارح حيث ضم
مع الجهات الابعاد على انه امر زائد في البيان لم يتوقف عليه تمام البرهان
قوله يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة المط في هذا الفصل امران احدهما
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والآخر بعدم محدد الجهات
على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المط الاول فهو ان كل جسم من شانه ان
يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقته بالقسر الى جهة ومعاودته اليه بالطبع
ويكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه الطبيعي بل من جهة حتى اذا فارقه يكون
متحركا من تلك الجهة واذا عاوده يكون متحركا اليها والجهة التي موضعه الطبيعي
واقع لقربها يمتنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه
الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا او لم يكن ولو كان تحدد الجهة
بذلك الجسم لم يبن الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك وايضا
لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت ان من
شانه ان يفارق موضعه يمتنع ان يكون محدد الجهة وينعكس الى ان المحدد
الجهة يمتنع ان يفارق موضعه وكل ما يمتنع ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الا

بينه اعني الحركة المستقيمة نحو ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المط الاول
فنقول يكون موضعه الطبيعي يحدد الجهة لا لانه اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا
على جهة حتى اذا تحرك الجسم يقال انه يتحرك الى تلك الجهة واذا تحرك به يقال
انه يتحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى
جهة قوله ويجب ان يكون يحدد جهة موضعه الطبيعي لا معنى لاضافة الجهة الى
الموضع الا ان الموضع واقع بعرتبها كما فسرناه واما المط الثاني فبيانه ان
محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي
ويعاوده ليس متقدم على الجهة لانا نتصور ان يكون من شانه الحركة الطبيعية
اوعنه والجهة لم يوجد فان قلت ليس اللازم منه الا ان الجسم من حيث انه
متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه الا ان يكون متقدما عليه بالذات
فنقول اللازم هو المط وما ليس بلازم ليس بمط اذا المطلوب ان محدد الجهات
متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شانها
الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانها الحركة ليس متقدما
على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متاخر عن الجهة او معها وايا ما
كان يكون محدد الجهة متقدما عليه [illegible] فان قيل عسى قائل ان يقول ان
للشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير
تقييد الحركة في مقدمات الدليل فانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال محدد
الجهات اما ان يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة يستدعي جهة فلو
كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متجددة له لا به واما تقدمه على الاجسام
المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه الحركة
المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع
الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك هي التنبيه ان الحاجة الى اثبات محدد
الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان برهان تناهي الابعاد كاف لذلك
بل لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايزت بالطبع لان الاجسام

بعضها يطلب بعضها يهرب عن بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام
الحقيقية لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت
فلو لم تكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلهذا احتاج
الى اثبات المحدد الا تحدد الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا لتمايز
المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع
هي جهة تحت وفوق فلا بد من محدد يحدد هما ورفعنا النظر عن الجهات
المتغيرة بالطبع هكذا اوجه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة
المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة
ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في
تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى
متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين وايراده ههنا غير مناسب انما المناسب
ايراده في اثبات المحدد كما ذكرناه والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام
بان الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية
تقدم محدد الجهات على اجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية
والسفلية لما كان بالمحدد وكان المحدد متقدما من حيث يتمايز به الجهات
الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذاته
على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها
ذوات الجهة [illegible] واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة للشيخ
في هذا الفصل تردد ان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات
الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة
او معه فاراد البحث عن التردد ين اما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدد الجهات
على ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلة وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع
المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع
المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة
ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات

اي من عبارة الشيخ

الجهة لا يوجب رفع المحدود ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب
رفعه رفع المتاخر من غير عكس فان قلت المحدود ان كفى في تحديد هذا الوصف
وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن
تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد في الكفاية واما التردد الثاني فاشار اليه
بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهو ليس وجها آخر لتمسك الشيخ في التقدم بل كلاما
آخر في البحث عن التردد الثاني على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما حالوا
ايراد كلام بعد كلام فصلوا بين كلامهم بقولهم وايضا اي ونقول ايضا وقال
الامام هذا التردد لا وجه له بل اللايق بما ذكره في النمط السادس الجزم
بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام
ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تاخر وجود ذوات الجهة
من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تاخر عدم الجهات عنها والمتاخر عن
الشيء ممكن معه ضرورة انه اذا تاخر وجود عن وجود الشيء لم يكن حاله الا الامكان
فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وانه ح وهذا الوجه لا يمنع تقدم محدد الجهات
على الاجسام ذوات الجهة لتاخر عدم الخلاء ح عن المحدود تاخره عن الجهة
والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم من
وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم وجود الخلاء
وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم
ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستتبعة الحركة على ان الصواب الجزم
بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة
ان كون الاجسام ذوات الجهة متوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم
قطعا [illegible] فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات فقد ظهر من الدرس
السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق
وان كان له وضع بالقياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه
وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء
واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن للجسم المحيط بالجسم ذي المكان فتعريف

الذي استثناه النفس هذا الحكم الاول بسببه اذ الحكم الاول ربما يحصل من
بسبب تتبع جزئيات تثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم
اذا اتحد في مكان جسم آخر ينحي عنه الجسم المتمكن فيه ويكرر منه هذه المشاهدة جزم
بامتناع التداخل فيكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب
من الحجة لا يكون بديهيا فنقول المحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب
او بالبديهة فلا بد من الاكتساب بحركتين حركة من المطالب لتحصيل المبادي
وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادي والانتقال عنها الى المطلوب
كما في الحدسيات والمجربات وغيرهما قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى
فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا للجزء
لا ان هيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى
لا حصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ولا ان صورة
ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره
ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء اما ان يكون له مقدار اولا فان لم يكن
له مقدار كالنقطة فلا يمنع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث كل تقاطع
نقطة وجميع النقط تجتمع في المركز اجتماعا رافعا للامتياز الوضعي وان كان له
مقدار في الطول فقط لم يتمانع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعنا احد الخطين
بجنب الآخر لم يحدث عرض او احدهما على الآخر لم يحدث عمق والا انقسم
السطح الى ما لا نهاية وانه محال وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم
يتمانع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض تداخل ولا يحصل
منهما عمق والا يلزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار
ضرورة ان مقدارين يكونان اعظم من احدهما قوله اشارة انك تجد
الاجسام اما متلاقية او غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف
ما بينهما من البعد فبعد هو ذراع وبعد ذراعان الى غير ذلك وهو اختلاف
احتمال الابعاد للتقدير ويختلف ايضا احتمال تلك الابعاد لتقدير ما تبع فيها
فمن الابعاد ما يسعه جسم محدود ومنها ما لا يحتمل ان يقع فيه الا جسم اصغر

ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف انما هو اختلاف مقداري فلا يكون
لاشيا محضا والقايلون بالخلا فرقتان فرقة يزعم انه لاشي محض وفرقة
يزعم انه بعد ممتد وهو الذي سموه بعدا منظورا لانهم زعموا انه مشهور منظور
عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الانا بعدا ثانيا
بمفارقة الماء ويحصل فيه الهوا وقالوا امكان العالم وجميع الاجسام
التي فيه خلا وابعاد مساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة
فالعالم ملا امكانه هذا الخلا وقول الشارح هذا التعريف للخلا الذي يكون
بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا منظورا منظور فيه لان قول الامام ولا يخلو
منهما ما يلاقي واحدا منهما ان حملنا على عمومه فهو الخلا بمعنى لاشي وان اراد
به الجسم فهو المشترك بين الخلا بمعنى لاشي والبعد المنظور لانه اذا لم يوجد بينهما
جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لاشي والا فهو البعد المنظور فعلى تقدير
تخصيص الخلا بمعنى لاشي وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المنظور
واما قوله ولا يتناول الذي لا يتناهى فهو غير وارد لان المراد بالخلا
المعرف الذي هو محل النزاع ولا نزاع في الخلا الذي لا يتناهى وقوله بان
فرض فيه اجساما معناه فرض في الخلا اجساما جسمين منهما بعد محدود وجسمين
آخرين منهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساويا لتعذر الخلا الواقع
بين تلك الاجسام بها وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم
بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة
الانفكاكية فيكون ذا مادة وهذا انما يتم لو كان المراد من البعد المجرد شيا
ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل نحي عند سلوك الجسم اليه فلانه
لو لم ينحي بل ثبت له دخل الجسم فيه فيستلزم تداخل الابعاد الجسمانية والذي
تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الحسي لا يدخل في
البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ح قوله في مثل
قولنا تحرك كذا في جهة كذا هذا مخالف لما سيجي من ان الحركة لا يكون في الجهة
بل عن الجهة او اليها ولعله مجاز فالحقيقة ان تحرك في سمت يتادى الى جهة كذا

الكلام فاستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك
حتى يقال انما يتم اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت
احديهما اقدم على الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظ
ان المراد انه من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين
معا على معلول واحد فانه ممتنع بل المراد انه اذا كان للجهة امران يمكن ان يكون
كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة
لتحدد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة استند تحدد الجهات
الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وان محدد الجهات
الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان
الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سوا كان متقدما على الثاني او غير متقدم
لان جهة القرب تتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه
ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما يتم لو كان استناد التحدد الى الفلك
الاول اقدم وهو الممنوع قوله اقول اما وجه تقدم المحيط هذا جواب
للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه قدم
انه يحتاج اليه في تحديد موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسياتي
له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث بين متقدمة في رتبة الابداع واما الجواب
عن الشك الثاني فبتقسيمين اجمالي وتفصيلي اما النقض الاجمالي فهو انه يقتضي ان
يكون محدد جهة الهوا مقعر النار ومحدد الماء الهوا لان الهوا مثلا اما ان
يتعين الفلك او مقعر النار والاول باطل والا لكان بالتعين في موضعه الطبيعي دايما
فتعين الثاني فيكون مقعر النار محدد الجهة الهوا ولا قايل به واما النقض التفصيلي
فهو انا لا نسلم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك
القمر محددا للجهة غاية ما في الباب ان يكون محدد المكان لها الطبيعي لكن لا يلزم من
تحديد المكان تحديد الجهة ثم الدليل على امتناع كون فلك القمر محددا للجهة اما
على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان
بالطبع اذ فرضنا متحركا بجبار على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى

يطلب

جهة الفوق فكلك القمر لا يكون محددا لجهات الفوق فان قلت النار خفيف مطلق
وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق هو
مقعر فلك القمر اجاب بان المراد ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل
فوق ساير العناصر ولما كان هذا المكان عاليا جهة الفوق قيل انه يطلب جهة
الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض بانا لو فرضنا تحركا
بحتا على الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه يتحرك الى فوق لا مر فوق ولو استحال
هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضا كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع
والاولى الاستدلال بما مبتداه الاشارة على ما مضى في الدرس السابق قوله
انما يخلق بان يكون مقدما في رتبة الابداع ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول
مقدم على ما دونه في الابداع والوجود لكن هذا ينتفي امكان الخلا فلا جرم
اوله الشارح اولا نقلة الوسايط واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام
فقال انه ليس مقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محددا لجهات ساير
الاجسام لم يكن ايضا بالطبع فتقدمه اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع الى ما
ذكره الشارح من قلة الوسايط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا نزلت من
المبدا يكون وصولك اليه قبل وصول ساير الاجسام لكن في قوله لم يكن
بالطبع نظر اذ لو كان محددا لجهات ساير الاجسام كان مقدما بالطبع و
لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة
اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفا ساير
الاجسام من حيث انها ممكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير
تحديد الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات
المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محدد
الجهات ساير الاجسام فلم يبن الكلام على الشك فيه قوله ويكون متشابه
وضع ما يفرض له اجزا فيكون مستديرا وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم
واحد يحدد جهة القرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون
نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها من بعض

ابن عنها والا لم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نعني بالمستدير الا ذلك
هذا بيانه من قبلنا واما الشارح فلما اشكل كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزاء
المحدد مفروضة والاخر مستدير اراد بيانهما على التفصيل اما الامر الاول
فبقوله المحدد الاول لا يجوز اي لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزا بالفعل سواء
كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها
مختصا بحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من الاجزا يختص بجهة من الاجسام
الداخلة فلا يتاخر الجهة عن تلك الاجزا لكن المحدد مقدم على الجهة واجزاؤه
مقدمة عليه فيلزم ان يتاخر الجهة عن تلك الاجزا ولا يتاخر فانه محال واما
الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون الى اخر ونحن نقول المحدد لا يحدد ساير
الجهات بل جهات الحركات الطبيعية وان اريد انه يلزم اختصاص كل
جزء من تلك الاجزا بجهة من الجهات الطبيعية فهو ممنوع وذلك ظ وان
اريد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمسلم لكن الجهات المتاخرة عن
اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا يتاخر عنها جهات مطلقا
ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا يتاخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات
الجهات ويتاخر عنها بحسب الذات فلا يلزم رجحان وهذان سوالان
واردان على دليل الاستدارة مع مزيد وهو انه لو صح لزم ان يكون المحدد
الاسطحا لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء
الذي يلي المقعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محدد ما لا يقال هذا
وارد على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا نعني بكون المحدد مستديرا الا
ان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة بعضها اقرب الى المركز
من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون
المركز في غاية البعد من السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من اختلاف الاجزاء
اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس مجرد السطح بل جسم له
سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور
اشارة الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة لما توقف هذا التعريف على

فان الاجزاء المفروضة يكون واقعة في الجهات مطلقا لان الجهات الطبيعية فلا محذور ايضا
الجهات لا يتاخر عنها بحسب الذات سوال رابع
وهو انا لا نسلم ان الاجزاء المفروضة متقدمة
على المحدد وخلافه الخلاف

معنى الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا فى بيان معنييها فالطبيعة يطلق على معان
والمعنى المقصود انه مبدأ الحركة ما يكون فيه وسكونه لا بالذات لا بالعرض
ففى قوله ما يكون فيه ضميران ضمير مستتر فى يكون وضمير بارز فى فيه اما المستتر
فيرجع الى المبدأ واما البارز فالى ما اى الطبيعة مثلا اول الحركة جسم يكون ذلك المبدأ
فيه ولسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة التامة لامتناع انفكاك
المعلول عن العلة التامة فلو كان الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة
انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدأ الحركة والسكون
فلو كانت علة تامة لاجتمعا فى الوجود وانه محال بل المراد انها علة فاعلية
ويتوقف فعلها على احد الشرطين يقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون
معها والمراد بالحركة انواعها الاربعة وبالسكون ما يقابلها وبالاول الفرق
اى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الارضية لان النفوس
الارضية وهى النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام
طبايع تلك الاجسام والقوى التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا
سميت تلك الاجسام اعضاء اليه فتكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة
هى طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر فى الاقطار
على نسبة مخصوصة والثمار فى الالوان من الخضرة والبياض الى السواد
فتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار فى تلك الالوان فالحركة انما هى نسبة
الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهى الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة يخدم القوى فى تحريكاتها على ما
فصلت فى الكتب الطبية فان قلت ايضا الطبيعة انما يحرك الجسم بواسطة
الميل فلا يكون مبدأ اولا واجاب بان الميل ليس بتوسط بل آلة لها فان
المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس يحرك العناصر فى الاقطار
او فى الكيفيات بواسطة الطبايع وهى محركة ايضا وقوله ما يكون فيه
احتراز عن المبادى الصناعية كالنباف فانها مبدأ الحركات الآلات
من الاجزاء والجص وغيرهما وكالنجار والصائغ فانها مبدأ حركة الخشب

وحركة المطرقة على الذهب والمبادى الصناعية لا بد فيها من الشعور فيكون
اخص من المبادى القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين احدهما
القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذى يتحرك
الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان
الفاعل والواسطة لا يتخالفان فى الفعل بل القاسر محرك اول وكذا طبيعة المقسور
بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر
والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج عن مبدأ الحركة
الحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول هذا وان كان بالتحقيق الا ان
القاسر لما شابه فى الظاهر مبدأ الفاعلى حتى سبقت الاوهام العامية الى
ان الفاعل انعدمت الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات
لا بالعرض فنقول فى بيانه قد اعتبر فى التعريف امران المحرك وهو المبدأ المتحرك
وما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات
لا بحسب تسخير قاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات لا
عن الخارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة
القسرية ولكن يتحرك بالذات بل بالتسخير او فى متحرك بالذات ولا تسمى
طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يمكن ان يتعلق بالمحركة حتى لا يكون
تحريكه بالعرض واياما كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه
صنم فانها وان كانت مبدأ قريبا للحركة الا انها ليست محركة له من هذه الحيثية
الا بالعرض فهى ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس
وكالمسامير السفينة فانه متحرك بالعرض وطبيعة مبدأ الحركة العرضية لكن لا يسمى
عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة فى قيد المثال الا زيادة الايضاح
والحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه من مبدأ فمبدأ
حركته وسكونه اما بتوسط شئ اولا بتوسطه فان كان بتوسط كالنفوس الارضية
يحرك جسمها بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما ان
يكون ذلك المبدأ فى الجسم المتحرك اولا فيه والثانى كالمبدأ القسرى ليس بطبيعة

لحاجة

ان يتعلق بقوله بالذات

ان يتعلق بقوله لا بالعرض

ن احد على المعنى الاول نحو فى القيد الثانى
فكان ما بالعرض الا بالعكس فان حمله على الثانى واضح
اعنى بالعرض الا بالعكس

يكون طبيعة مبدأ الحركة العرضية
ل ليس بصحيح بخلاف مبدأ
الطبيعة المقسورة للحركة
القسرية

وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدأ الحركة بالذات اولا يكون فان لم يكن
طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن
طبيعة وان كان مبدأ الحركة بالذات اي لا بحسب تسخير القاسر فاما ان
يكون مبدأ الحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدأ الحركة بالعرض
كحركة الصنم من النحاس فان مبدأ الحركة في النحاس مبدأ حركة الصنم بالعرض
فهو ليس بطبيعة من هذه الجهة وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فقال مبدأ
حركة الجسم ان يكون مبدأ الحركة الذاتية او لا ومبدأ الحركة العرضية او لا فقد
من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة بالعرض
او مبدأ الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل
جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكون فالطبيعة تعم سائر الاجسام وربما يفيد
التعريف بوجه النبع وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت قد سبق ان
قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها فنقول الحركات
الى نفس الارضية اما الحركات الاينية وهي الحركات الارادية للحيوانات
واما الحركات في الكم كالانماء واما في الكيف كما يتحرك الثمار في الالوان
والنفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبائع الاجسام فربما يحرك
الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء
للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني بواسطة
الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل ما في الواسطة والمبدأ
ان يتوافقا للحركات نعم انما تحرك النفس الحركات الكمية او الكيفية بواسطة
الطبائع فان النفس تنهض الطبائع على الحركة في الاقطار او في الكيفيات
فيتحرك ولا مخالفة بين الطبائع وبين تلك الحركات فالتقييد بالاولية
يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية او الكيفية لا بالقياس الى الحركات
الاينية واذا افيد التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا وذلك
لان المتحرك اي المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد او لا وعلى التقديرين
فاما بارادة او لا فالحركات منحصرة في ست اقسام ومبادي الحركات

الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة
الحركات غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها والحصر انما يظهر بان
يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية
ان لم تكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك
او غير خارجة والاولى القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اي على نهج
واحد او مركبة اي لا على نهج واحد والبسيطة اما لارادة وهي الفلكية او لغير
ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون
والثانية النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية الحيوانية
او لا وهي التسخيرية كحركة النبض وثانيهما لو كان مبدأ الحركة لا على نهج واحد
من غير ارادة هو نفس النباتية ومع الارادة هو نفس الحيوانية لكان لكل حيوان
نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها
انما يحرك جسمها بواسطة طبيعة اذ لا مخالفة بينها وبينه فلا حاجة الى قيد عدم
الارادة ولا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال
عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفاء قال الاجسام انما يتحرك حركات ذاتية
عن قوى فيها وهي حركات وافعال لها فهي انما يتحرك ويفعل بالارادة او
لا يتحرك بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون
متهيئة التحريك والفعل او يكون والاولى تسمى طبيعة كالحجر في هبوطه والثانية
تسمى نفسا نباتية كما في النبات في نموها وشوها فانها لا يتحرك لا بالارادة
حركات في جهات شتى تفريعا وتشعبا للاصول وتعريضا وتطويلا وان
حركت بالارادة في الجملة وان لم تبين تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها
وان تبين فهي النفس الحيوانية وقد حدت الطبيعة بما ذكر مبدأ الحركة اي مبدأ فعل
يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اول احتراز عن النفس
فانه مبدأ لبعض حركات الاجسام التي فيها بواسطة والمراد بما في الحد
جميع الحركات الذاتية وباقي القيود على ما مر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة
احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنها الاقسام

الاخر واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد
كما يخرج نفس الارضية ولما اورد النقض على القوة لا على الحركة كما اورد الشارح
اندفع سوال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدا لحركات غير ارادية
الا انها تحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان
يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة
انما يصدر من الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسه
بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته النوعية فبغير ارادة وتشعر وهي
مبدا اول لجميع حركاتها الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لا محالة قوله
والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة الى قوله واحدا غير مختلف لقايل ان
يقول قد ذكرتم ان الطبيعة يطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون
على نهج واحد من غير ارادة والمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام
فلا نم ان كل ما طبيعته واحدة لا يقتضي الا اشياء غير مختلف فان الحيوان له طبيعة
واحدة بهذا المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى الخاص
فهذه البعضية بديهية لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد
لا يقتضي الا اشياء غير مختلف ولا معنى للاقتضاء للشيء الغير المختلف الا ان يكون
اقتضاؤه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان لا يقتضي اشياء
غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض الا اذا جرى الكلام على الوجه الذي
نقلناه من الشفاء قوله هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة تقتضي اشياء غير مختلف لا شك ان في هذا الكلام تساهلا
لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما له طبيعة
واحدة لا يقتضي الا اشياء غير مختلف وح يكون الانتاج بينا قال الامام المتقدم
لا ينتجان ان الجسم البسيط لا يقتضي الا اشياء غير مختلف لجواز ان يكون له قوة
حيوانية تصدر عنها الاشياء المختلفة وانت تعلم ان المنع غير موجه لانه انتاج
من الشكل وفي بعض الحواشي لان منع الامام على المقدمة الثانية وكلامه
في الشرح لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه يجيء في الفصل الثاني

لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم تقتض الا وضعا معينا وموضعا
معينا وشكلا معينا ولا يكون ذلك الا اقتضاء دائما لا في وقت دون وقت
او في حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمتين
لانه ينتظم مع كبرى القياس قياس هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها
اشياء مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة
الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس يكذب الجسم
البسيط له طبيعة واحدة وماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان
الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ماله
قوة حيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة ولا شيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه
اشياء مختلفة فلا شيء مما له قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا الجسم
البسيط ماله طبيعة واحدة ينتج المط وهذا الكلام على هذا المنع لا حاجة اليه
فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفعه الا انه كذا اسمعنا توجيه هذا المقام
من فضلاء حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا اشياء غير مختلف على ان لا يكون لازما عما
قبلها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها الا اشياء غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم الا ان الفعل
الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط
غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما له طبيعة
واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهي
افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهي الافعال القوى الحيوانية ولا يلزم ان
لا يقتضي الجسم البسيط الا اشياء غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه
نتيجة لقولنا ان اراد انه نتيجة لها من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير
المقدمة الثانية بقوله كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الا اشياء غير مختلف
فهي ممنوعة وانما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك
المنع على قوله وماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية

كلام الامام صحيح لان هذا المعنى خارج اليه

التأثير لاشئ مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فكلام الامام لم يدفع
ما ذكره الشارح لا يقال لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة
قوة اخرى يخالفها لكان فيه تركيب قوى فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول
ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع
مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضي حرارتها وطبيعة اخرى
تقتضي يبوستها واخرى تقتضي خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها
كلها في جميع تلك الطبايع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح
الشارح به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية
الطبيعية على ما مر قوله يريد بيان ان الجسم لا يخ عن موضع وشكل طبيعيين
حاصله ان الجسم اذا خلي وطبعه فهو حاصل في مكان معين على شكل معين وهذا
العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي
وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضي مواضع معينة بل
يتبع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما يتمكن في جزء من مكان
الهواء وربما يقع في آخر اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسيط
والجسم البسيط الكلي تقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد به
البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب وما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح
بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه نظر لان
الجزء البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين لان كل البسيط كذلك فكيف
هذا اصار طبيعيا وذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلي وطبعه لا يتصل
بالكل فلا يبقى جزءا ما دام جزءا موجودا لم يخل وطبعه لكن لا حاجة ح الى تخصيص
الجسم البسيط بالكلي ثم انتقض بالمركبات الواقعة في امكنة تبقى اجزاء من مكان
الغالب دون اجزاء اخر مع ان نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوية فان
قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل
ليس متشابها في جميع الاجسام المركبة والبسيطة فقول اعتبار الاختلاف
والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط فالمراد ان الشيخ اورد

مثالين

مثالين احدهما مختلف في البسائط والآخر متشابه فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم
بالموضع والشكل واشتراط يدل على انه شرط زايد وليس كذلك لانه اذا عرض تأثير
غريب لم يكن خلي وطباعه وهو عطف تفسيري وجعل الامام القضية الكلية
دائرة والوضع المعين وقال انما لم يؤد الموضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل
جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع
معين اعني لا بد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو فرض هناك اجزاء لكان نسبته الى
آخر بالقرب والبعد منه ولا بد له من شكل معين اذ لا بد له ان يكون له حد واحد
كالكرة او حدود كثيرة كالمكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير
ان يكون في النتيجة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه مما يقتضيه تأثير
غريب من الخارج الا ان ذكر الشكل مغن عن ذكر الوضع ح لان الشكل هيئة تحدث
والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام
هذا حمل الوضع على المقولة الا انه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع
المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود امر في الخارج وايضا
السؤال وارد على الوضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للحاوي
فوجب ان لا يكون مقتضى طباع الجسم واما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشئ
عجيب لان غاية ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غاية ان
الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة ولو كان
الطبايع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عذره والهما فيه منع ظاهر لان العلة المبدأ
هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او
عدم الشرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة
للايجاب والاستحقاق لا يستلزم الا الاستحقاق لا الاثر والعلة التامة للشئ
لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرحوا به
في تعريف الطبيعة والاولى ان يقال لو كان هذا ذلك او مبدأ وجوبه لاحتمل
ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الايجاب
واعلم ان الجسم اما بسيط البسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا

ولا شك ايضا ان المقدر لا يحتاج الى ان يكون موجودا في الخارج فلا يتم العرض

لما مضى من ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضي شيا مختلفا
واما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان على البعد
المنظور او الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان
الكل لا في جميع الصور فان شيا من مكان الدور الذي هو جزء الفلك ليس
من مكان الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا
بزمان وهو ما يقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا
فان الايجاد اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان او لا فان لم يكن مسبوقا فهو
الابداع وان كان فان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو التكوين فالاحداث
ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة
دون زمان وليس هناك قسم اخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث
مسبوق بمادة ومع وقوله يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع فيه نظر اما اولا فلان
المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان والا فهو حد
في ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يمكن في ذلك المكان البسيط
قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب خلو مكانه الاول ممنوع
وانما يخلو لو لم تتخلخل الجسم الذي حواليه واما ان مكان المركب ما يقتضيه غالب
اجزائه على الاطلاق او بحسب الامكان فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون
الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما يبدل الصورة
النوعية مثلا عظيما كان ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد
من صورته النوعية واما امكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم
يغلب شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا
ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث وجد في احدى النسخ اذا تساوت المحاذيات
عنه بالجسم وح يكون الضمير في عنه يرجع الى المكان الذي اتفق وجوده فيه ومعناه
ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوي جذبات القطع المتناظرة
للصنم وهذا مجرد تخييل لا ان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم في
المكان بحسب استحقاق طبيعي وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه

بالحق فلا يعود الضمير بالمكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعني ان محاذيات
اجزاء المركب متساوية فلا بد ان قال منه لا عنه لان المركب من المحاذيات لا
ان المحاذيات مجاوزة عن المركب قوله شرع في الشكل المدعى ان
شكل البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط واحدة
وتاثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله مستديرا
لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا واخر خطا واخر نقطة وفيه نظر
لانا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها
ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها بحسبها في مادة
واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه
الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة واليه اشار
بقوله فان قيل ان الاماكن المختلفة فقد يرى ان البسائط لا يجوز ان تشترك في
الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل مستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان
اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب بان اختلاف
المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات لا يستلزم اتحاد
العلة فان تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات بدون العكس فان قيل
الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى
ان لا يستلزم اختلاف العلة ح امكن استناد الجسمية المشتركة كما امكن استناده
الى الطبايع المختلفة لكن سيتم في الفصل السابق الى ان الشكل طبيعي اجاب
بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند
الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها ثم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى
الجسمية المطلقة حتى يكون شكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء
خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض واشار اليه بقوله ولقائل
ان يقول فتحريره ان اجزاء الارض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل
والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام في
الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت وطبيعتها

موضوعة الفصل بطرف الالف ح

ان يعود الى الاستدارة اجاب ان يوسها مانعة من العود فان قلت لو كانت
اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء الارضية
فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع عن حصوله ومن البين
استحالة ذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو جايز قوله واعترض
الفاضل الشارح اعترض الامام على الدليل المذكور بطرق الاول انا لا نسلم
ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع انه
لا يخلو عن وضع فلم لا يجوز ان لا يقتضي الجسم شكلا معينا وموضعا معينا مع امتناع
خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه يعلم بالضرورة ان له مكانا
معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف
الفلك فانه لو خلي وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى
غيره وفيه نظر لان لزوم الشكل والموضع المعينين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما
الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم لا يقتضي
من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يعرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات
فلا يكون عروضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن الحاوي
فما لم يلاحظ حاوية لا يقتضي بالمكانا فمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي له بالمكان
وبهذا قد مر مرة الطريق الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة
واما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين وللخارج المركز شكل ولكل
من المتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقرة فيها تدوير او فلك كوكب
وللفلك شكل وللنقرة شكل آخر وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له وهذه
الاشكال المختلفة اما ان يكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال
الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا قسر دائم والا لزم التعطيل في الوجود
واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف
في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات في جميع اشكال التدوير والنقرة
والفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه
فنقول الدليل هو ان تاثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف ولو صح

هذا الدليل

هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات
الافلاك والنقرة مخالفة لما تقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالها مخالفة
لمقتضى استدارة الفلك اي للشكل المستدير للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال
في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصورة والفعل كما يختلف من
اختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضي
كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي خارج المركز
او تدويرا وكوكب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصورة المختلفة لا بد
ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور
في الفلك اجاب بمنع الحصر فان من الجايز ان تحل صورة كالية بعض البسايط
في النظرة الاولى لاسباب يعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات
لامور يعود الى القوابل في النظرة الثانية والصورة الكالية هي التي لا تفارق
الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية او انها تفارق فلا بدل
كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت حلت ببدن الحيوان صورة اخرى
نوعية بل انحلت التركيب وكذا النبات والصورة المتبدلة كالصورة
المنوية هي ههنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت
صورة الفلك الكلي فلا بد ان يسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها
صورة الخارجة تختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من
استحالة ذلك فان جميع الصور العناصر في المركب باقية وحل فيه صورة اخرى
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان
والاخرى انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون
بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر
قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من الجزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا
تعلق بالخارج قوة ليست في المتممين الا انه لا قوة فيها ليست في الخارج
فلا يكون في الفلك تركيب قوى والاخرى ان الجواب عن النقض لا بد ان يكون
بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل

صورة مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها مبادي
افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل صورة تفرض
في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف تاثيرها فلا تقتضي
الا الشكل المستدير والآخر ان الصورة التي تعلق بمجموع الفلك وتنوعه
سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتمم افرادا من نوع الفلك
لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله
مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب
انحصار المبدع في شخصه فان قلت هذا السؤال انما يرد في الخارج لان نوعية
لم تتحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى وح توقف نوعية على الصورتين
لا محالة فنقول نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر
وان توقف كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا
ولو كان يمنع بساطة الفلك الكلي فالحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج
والتدوير اعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف
الثخن فهذا الاختلاف ليس بشيء عندهم لان تخلف فعل طبيعة الفلك في المقدار
فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نقرة يتركز فيها
الكوكب وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فافعلت طبيعة
الفلك في مادته فعلا متشابها ولعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف
الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه
ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن ونقر الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن
ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل على السطح او الخط والطريق الثاني
النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ الاشكال الاعضاء عندهم
فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم
ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات
بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة
فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض

مانعا عن البعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز
ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك والجواب اما لا نم ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم
من ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نم انها
اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك
لو كان فعل قوة المركب في المركب فعل واحد واحد في واحد واحد وذلك
ممنوع قوله يريد اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا الاعتماد
عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى اسفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك
الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسما يحدث شاذا الميل الى الحركة ثم
يصدر عنه الحركة بواسطته والقاسر يحدث مثلا في المقسور فيحركه فانا نعلم
بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم يتحرك بسببها وسبب احتياج الحركة الى
الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وح لا
يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة و
الضعف فهنا مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان
كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع
او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهي لا تخلو عن حد من السرعة والبطء والسرعة
والبطء يقبل الشدة والضعف لان اي حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد
آخر اسرع منه وحد آخر ابطأ منه وقوله سوى واحد بالذات معناه ان
الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطء وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة
الى حركة وبطءا بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة
وبطءا باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطء وليس هو يقابل الشدة و
الضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطء فكيف قال وهو كيفية تقبل
الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطء ليس من الكيفيات
المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطء
مقابل الحركة تعينها لا يحس بها ولا من الكميات المختصة بالكم لان الحركة ليست

ان اراد انحصار الاعتماد عندهم فممنوع لان الاعتماد عندهم قد يكون ارادياً كالاعتماد الذي يسميه المتكلمون

بكم ولان الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك قابل السرعة والبطو اضافتان
عارضيان للحركة لا انهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خبير بان ماتين
النقضتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركان لاحاجة اليهما في البيان
واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيتضح ان الجوهر
لا تقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من ماتين المقدمتين اسناد الحركة
الى الطبيعة بتوسط الميل فان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كان
نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى
من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة
والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم
الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير او في التخلخل والتكاثف كما ان شبرا من
الحديد يكون فيه اكثر الميل من الميل في شبر من الماء او في الملاذ ماج والالتصاق
كشبر من الحجر يكون الميل فيه اكبر من الميل في شبر كالعهن المنفوش واما بحسب امور
خارجة عن الجسم لرقة الملاء وغلظه فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما
ان يكون قابلا للشدة والضعف اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما
الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة
والضعف فلا بد له من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف
او يتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها
قابلة للشدة والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات
لكونه قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لا يقال اصل الميل من الطبيعة واما اشتداده
وضعفه فبحسب اختلاف احوال الداخلة والخارجة لانا نقول فلم لا يجوز ان
يكون كذلك في الحركة ثم ان وقعت المساعدة على انه لا بد من امر متوسط
فلا نم انه هو الميل لم قلتم انه كذلك فنقول ليس المقصود من هذا الكلام اثبات
الميل فان الميل بديهي الوجود محسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا في حركة
الجسم فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن
في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر ولهذا يفصل

بالتنبيه بل المراد ان بين لما احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة
في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله فبسبب احتياجه الى ذلك وغاية
توجيهه ان الطبيعة قار الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير
قار الذات وقابلة للحركة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة
ان العلة لا بد ان يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد عن الحركة
لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو قار الذات
قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة وناسب
الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة من الطبيعة بتوسطه
فهذا مجرد بيان مناسبة ما قوله وهذا محسوس في الحركة الا بد
الميل محسوس في حالة الحركة وفي حال عدمها اما في حال الحركة فكما اذا حرك
الحجر الى اسفل ولاقاه اليد في مسافة حركته فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس
ذلك التاثير لمجرد ملاقاة الحجر لليد اذ لا معنى لملاقاة الحجر الى لليد الا اتصال
سطحه الظاهر بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر
في اليد وكذلك اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر لمجرد اتصال السطحين بل
بحسب ثقل الحجر وان المؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو
الميل والى ذلك اشار بقوله ونحس الممانع واما في حال عدم الحركة فكما نجد الانسان
من الزق المنفوخ وحجر المسكن واليه اشار بقوله وان يمكن من المنع لان الميل
اذا احس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة
واما الرواية الاولى ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف منه فليس فيه اشارة الى
ذلك لان غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم يمكن الممانع من منع
الحركة واما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خص
الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية و
قوله الا فيما يضعف فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله ولن يمكن من
المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ونحس الممانع وتقدير الكلام ح ان
الممانع نحس بالميل مطلقا سواء لم يمكن من المنع او يمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه

فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه فان
قلت لما ثبت ان الميل موجود حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة
في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة
علم بالضرورة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار
قوله لما كان الميل هو السبب القريب الميل لما كان سببا قريبا
للحركة بوجه وهو كونه آلة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم
الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية
والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والميل القسري والميل الذاتي
الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه لا جرا لا مثله ولما كان
الميل هو السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين
بالذات لان كل حركة تقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية
وتنافي المعلولات يستلزم تنافي العلل فح يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان
الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهته ويلزم من
ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وهو محال ثم كان سائلا يقول اذا تحرك الجسم بالقسر
الى خلاف جهة فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل
طبيعي الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان
التاسر اذا قسر جسما فالم تصر طبيعته مقهورة بالتاس الى التاسر لم يتحرك بالقسر
واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري فانعدم الميل الطبيعي ويتحرك
الجسم الى جهة القسر ثم ياخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب معاودة
الطبيعة وما في الحركة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى ان يعادل الطبيعة
الميل القسري وح ينعدم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب
تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا
وتزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه فان قلت سكون الجسم ليس بلازم
وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسري آنية فانها اذا
وقعت في الآن يلازم سكون قطعا فنقول سيثبت هذا برهانه في النمط السادس

قيل لا شك ان الجسم اذا تصاعدت بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ
في الضعف ينثني نوع منه ويوجد نوع اضعف منه الى ان يبلغ الغاية ثم
يوجد النوع الطبيعي نوع بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة عن القاسر والطبيعة
او عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضي ان يكون انواع الميول
القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد يطلق على المعد التام انه فاعل فلما كان
القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه
الميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك لظهور شبه التقادم المذكور
بين قوة الطبيعة والميل القسري بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية
في الماء ووجه التشبيه امران احدهما انه كما لا يجتمع حرارة وبرودة الخ و
ثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة الملائمة الخ قوله كما يقال اذ لا اجتماع الميلين
احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد بوجهين الاول ان
الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي والآخر ضعيف كان الصعود الحجر
الذي رماه القوي به اسرع من صعود الآخر فلو انعدم الميل الطبيعي بحدوث الميل
القسري فلا معاوقة للميل القسري في الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية
والجواب ان المعاوق هو المبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي و
لهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك
اكبر لان الميل اكبر وايضا المفارق الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف
فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الآخر الثاني اذا جذب جاذبان طرفي
حبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم
ولا يتاخر اصلا فلو لا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تعادلا والجواب
ان اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة
من القوتين لو انفردت احدثت في الحبل مثلا واذا اجتمعتا انتفى المثلان فلا يتحرك
الحبل اصلا فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لان
ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول باطل لان الميل الى
الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل محال والثاني كذلك والا لكان المطلوب

بالطبع مهدر وباعتبار بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون
في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشارح
وجملة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء
فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز
العالم ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر
ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه
الهيئة حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا قوله ولما كانت
الحركة بالميل القسري قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين
في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعة
لا محالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على ما قرره الشارح قوله يريد بيان
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع تقدم على الخوض في بيان
البرهان بها اربعة الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة
والبطوء وكل حركتين متفقتين في هذه الامور فلو اختلفتا في الامر الثاني اختلفتا
في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث
كالنسبة بين المختلفين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من
جسمين قوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب
لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين مناقض والصواب اتفاق
واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فعروض التناسب واجب
متفق فقد في قوله فقد يعرض للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان
ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين
فاما ان يكونا متفقتين في السرعة والبطوء مختلفين في الباقيين او يكونا متفقين في الزمان
دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كان للاحدى
الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة
المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كانت مسافتها اطول وكلما كان اقصر

لكن

كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين اسرع
والاخرى ابطأ وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ
كان الزمان اطول فنسبة الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء فنسبة الحركة
السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة التي
انية احد المقدارين المتجانسين من الآخر والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية
المسافة او كمية الزمان فلما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف
الحركتين في الكمية وتناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية حركة السريعة
هي الزمان القصير وكمية حركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة حركة السريعة
الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان
واختلفتا في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة
قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول
قطعا وكمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر ههنا ان طول المسافة وقصر
الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله
المتحرك في الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان اوهم الوحدة
لان مقدمة البرهان ما اذا كان الحركتان من جسمين البحث الثاني الحركة لا يقتضي
الزمان والمسافة بنفسهما بل بحسب السرعة والبطوء لانه لا ينفك عن السرعة
والبطوء فهي مفردة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حدين السرعة والبطوء وفيه نظر
من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيئا بحسب نفسه لان
كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مفرد اعنهما غير
موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود
له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء
الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء فلانها غير موجودة
واما الماهية بشرط لا شيء فسلم انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة

والبطو دخل في اقتضاء الحركة ويمكن التنصي عن النظرين بان يقال ليس المطلوب ان للسرعة
والبطو دخلا في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة
والبطو لانه فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في
الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان
البحث الثالث اختلاف السرعة والبطو في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف
التخيل والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة يبعث منه ميل يجذب بسببه
تلك الحركة والسرعة وان تخيل حركة بطيئة يبعث منه مثلها واما ان كانت
طبيعية او قسرية فاختلاف الحركات سرعة وبطوا ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت
فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه معروض على اتم الاحوال بل لان المعروض تحركه
بقوة واحدة فان قلت سنقرر في النمط الرابع ان للطبيعة شعورا ما فيلتبس الشعور
عنها بنا فيه فنقول المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها
بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور
ان يختلف اقتضاؤها وانما يكون اختلاف السرعة والبطو في الحركات الطبيعية
والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات لا بالحصول
في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة
فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا
معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا تختلف بالسرعة والبطو
فلا حركة ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخلي يمتنع
ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاوق
الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاوق الخارجي ويستدل على المعاوق الداخلي
باختلاف الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال
قد ثبت ان الحركة لا يوجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا يوجد سريعة او
بطيئة الا بحسب المعاوقة فلما كان اختلاف السرعة والبطو لاجل اختلاف
المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء
البطو فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة حركة السريعة

الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة حركة
البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة
الى المسافة على التكافي اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة
والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة
نسبة مسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة الكثيرة نسبة حركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة
الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان
يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطو فيكون نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة
المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة
اما اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة
القليلة نسبة حركة البطيئة الى حركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة
نسبة مسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة
في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى
ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة حركة السريعة الى
الحركة البطيئة ونسبة حركة السريعة الى البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطو وكذلك
نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير
بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي
المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة
الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة مسافة
القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانا اذا رمى واحد بقوة
واحد حجرين مختلفين بالعظم والحجر فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع
مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة

الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة
الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى
هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى
المسافة الطويلة فان كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا و
ح لابد من القدح في احدى مقدمتي الدليل وكان في المقدمة الثانية قادحا قوله
اذا ثبت ذلك فلنفرض بعد تقديم الابحاث سلك في اثبات الدعوى طريقين
طريقا يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلية وهي الميل وطريقا يخص الميل
اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة ويتحرك في مسافة فاما ان يكون
حركته لا في زمان وهو محال واما حركته في زمان فلنفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك في
تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة تكون ابطأ
من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا في المسافة
واختلفتا في السرعة والبطؤ واختلفتا في الزمان ايضا ويكون طول الزمان بازاء
البطؤ ولا شك ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما ثالثا له معاوقة اقل من الاولى
على نسبة الزمانين اي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان
عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم
المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان
بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت
اقل كان اقل فاذا كان حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة
في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة
نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة
فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة
مع العائق كالحركة لا مع العائق هف وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة
استثناء من قوله ويلزم لعني من ذلك الخلف اي يلزم الخلف الا ان يفرض
حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في زمان وحركة قليل
المعاوقة في زمان اقل ولا يلزم تخلف فهذا الدليل لو اقيم على اثبات الميل

لكن

كانت الاجسام الثلثة مختلفة الذات متحركة في مسافة واحدة بقوة واحدة
ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متحدة في الطبيعة والمقدار متحركة
في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض
جسم واحد يتحرك في تلك المسافات لكان كذلك ايضا واعترض بانه ليس
يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة و
انما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من
الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان والمعاوقة قدرا آخر وح لا يلزم
الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق ولا الى المذكور و
وقوع الحركة في الآن ففي فرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة في
ساعة كان الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة
الا ساعة واحدة وح يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف ساعة
فلا محذور والجواب ما ثبت من ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطؤ وهما
لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء
الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضا حاجبان الحركة لو وجدت
لا مع السرعة والبطؤ في زمان لكانت في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه
ابطأ فكانت مع السرعة والبطؤ هف واعلم ان هذا البرهان لو اورد
على اثبات معاوقة مطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص
عن هذا الاشكال فيه بما ذكروا اما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهو
الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية
وح يستدعي قدرا من الزمان وقوى الميل تقتضي زمانها وزمانا آخر بازاء الميل
وضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق
الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر لا بميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع
العائق كالحركة لا مع العائق والتالي باطل بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل
يتحرك في مسافة بالقسر وجسما فيه ميل يحرك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد
ان يكون زمان حركة الاول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان

الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة
بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة
الزمان ان يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة مسافة
ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في
الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان لان وحدة المتحرك
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة
ذراعا وقوي الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف الميل يقطع مسافة اخرى
يكون نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان قوي الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته
في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لا مع
فلنا في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى في تصوره
مسافة واحدة وزمان وقوله على نسبة تقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى
نسبة الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة وهو بالدلالة
والآخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى بالنسبة الى الزمانين وهو
بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة
كنسبة الميل القوي الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان نبين اولا هذه القضية ثم
نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة
الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة مسافة
القصيرة الى الطويلة نسبة معاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة
عين تلك النسبة والمعاوقة القليلة والكثيرة هناك هما الميل الضعيف والقوي
فيكون نسبة مسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة ميل القوي الى الضعيف
واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لا فرض المسافتين على نسبة الزمانين
فربما يمنع امكان ذلك فنقول لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان
اضعف كان مسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت
مراتب الضعف الى ما لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضي مسافة
اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التشكيك بالنسبة

ضعيف

ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي مثلا
في ساعتين ذراعا وكلما يضعف الميل تزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع
يصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وح يكون نسبة مسافة ضعيف الميل
الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وانما غير الفرض الذي في الطريق الاولى
الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما في الكتاب وغفل
الامام عنه حتى اورد الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض
حركته في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التي مهدناها نسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فلو
فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان الى
الزمان الطويل وانه ح وقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض صح
على القاعدة المذكورة قوله واما المحال فسبب الزمان وهو وقوع الحركة
في الآن فسنذكره من بعد فان قلت قد قال في الطريق الاول وهو محال لما مر
وههنا يقول سنذكره من بعد وبينهما مخالفة فنقول قوله سنذكره اشارة الى التذكير
الآتي التي هو تذكير لما مر في النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة
قوله واعترض الفاضل الشارح منع الامام اولا الملازمة القائلة
لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كالحركة لا مع
بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل واعترض ذلك بمنع استحالة اللازم
وانما يكون كذلك لو كان الميل كلما يضعف يبقى اثره بنسبة الميل القوي وهو
لجواز ان ينتهي في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون الحركة
مع العائق كهي لا مع العائق وذلك كما ان قطرات الماء اذا تتالت وتكثرت
اثرت في نقر الحجر ولا تاثير اصلا لقطرة من الماء في النقر وكذلك من الحجر الهابط
بكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد
ان ينقسم بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير منه ان كانت قوة مؤثرة
قد حصل المط وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة

التي لذلك الجسم الكبير قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هف وان حصلت القوة
المؤثرة انتهت بانتهاء المحل وح يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء
من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند
الانفصال فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر الى حد لا يبقى حصة من القوة مؤثرة فلا يمكن
القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اي نسبة وعندي ان ذلك السؤال غير موجه
فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى بعود الكلام المذكور
ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع
الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام
الجزء وآخر السؤال رجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات
الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله والزم منه محالات ثلث فالمراد منه
احد محالين فانه لو قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عايق فذلك الميل
ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العايق عنها وذلك
محال وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية
وجواز زوال الشرط جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو
محال واجاب الشارح بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض
تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد النظر اليها من غير مانع
خارجي من الصغر وغيره لا بد ان يكون مؤثرة والا لم يكن قوة وعن النقض
بالحركات الطبيعية بالفرق من حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون
الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات في الملا المتشابه والمراد
بالجزء ما هي المبنية على نسبة المتباينين لا ما هي على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت
عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات
بل لاختلاف التخيلات كما مر وهم وتنبيه تقرير الوهم انا لا نسلم
ان لزوم الشكل والموضع او الوضع للجسم بحسب استحقاق طبيعي لم لا يجوز ان
يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجة اتفاقية فانه
كما جاز ان يكون لجزء من جسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعة جاز ان يكون

مكان

مكان كل الجسم وشكله كذلك ان المدر اذا انفصلت من الارض حصلت في
بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان مكان الارض كذلك
واما قوله صار اولى به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان
يقال لو كان حصول الموضع او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم
عليه ولا ينتقل عنه الا بسبب ناقل وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار
اولى به فلهذا لم ينتقل ما استقل منها الا بسبب ناقل واما قال فافرض كل جسم
كذلك لان كلام السايل منتظم في بعض الاجسام فيناقضه في الجواب واما قوله
واما قوله واقتصر على الموضع لان الموضع مختلف باختلاف الاجسام فيه نظر
لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان ايضا باختلاف
الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكلية
والاتفاق سبب طبيعي او ارادي بالعرض ليس دايم الايجاب ولا اكثريا
فان مادية الاسباب الى المسببات ان كان دايمية او اكثرية سميت اسبابا
ذاتية وان كانت اقلية سميت اتفاقية [illegible] احوال الجسم حال الجسم اما ان
يكون بحسب طبيعة او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان
يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل
وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل القسم
الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة
القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدا ميل
طبيعي فيكون في الجسم ميل وانما يشترط في الحكم ان يكون من القسم الثاني اما الموضع
فلانه واجب للجسم الفلكي منتج للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجب والا لامتنع
خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة
فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع
عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته بل يجب ان يكون بحسب حركة الغير فلم
لا يجوز ان يمتنع حركته ويزول وضعه بحسب حركة غيره حصول
كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لتلك تقضيها الاصول المراد

الكلام في الاقتصار على الوضع لانه اشكر والكلية حاصلة على تقدير الجميع منه وبين الوضع ايضا من

بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب الملك ممكن
انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فنقول انتقال
الكليات ممتنع بحسب الغير لا تحقق اصلا واما انتقال الجزئيات فهو
ممكن بل واقع وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك لان خروج كل العنصر الى
مكان آخر اما ان يكون الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون لجسم مكانان طبيعيان
وهو محال واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا محال اذ لا قاسر هناك
يريد اثبات ميل مستدير المطلوب ان في محدد الجهات مبدا ميل مستدير
لان الوضع ليس بواجب لشيء من اجزائه المفترضة فيه بطبعه اما اولا فلان وضع
جزئه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهي حال له بالغير وكان ذكر المحاذاة
مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه
ليس اولى بالوضع من بعض لبساطته فبطريق الاولى ان لا يكون واجبا له فيجوز
انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدا ميل مستدير لما يقرر في الدرس السابق
لكن ذلك الميل لا يكون الا الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدا ميل مستدير ثم لما ثبت ان في المحدد مبدا ميل
مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل لان مبدا الميل المستدير يقتضي الحركة
المستديرة فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجودا والعايق عنها اما عايق
طبيعي او خارجي وكلاهما معدومان اما العايق الطبيعي فلاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا
وما يعوقه واما الخارجي فلان العايق الخارجي اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن
لا يعوق اذ مماسة الساكن للمتحرك غير ممتنعة واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركته
مستديرة وعدم منعه لحركة المستديرة ظاهر وحركته مستقيمة او مركبة وانما يعوق
المجرد لو حركه حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العايق
للحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضي الحركة خاليا عن وجود العايق وجبت
الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع
وفيه النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبداء الميل مع عدم العايق وجود
الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم حال الملايمة والفاضل الشارح

اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلثة ابحاث الاول في امكان الحركة المستديرة
للمحدد وملخص كلامه في بيانه ان بعض اجزاء المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس
ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من ساير الاجزاء ولسايبها بل يمكن حصولها لساير
الاجزاء ولا يمكن حصولها لساير الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على
محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله اورد حجة من نفسه
بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز الانتقال على المحدد
لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان
فيه مبدا ميل لا مستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان
زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لساير الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف
الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون
بحركة وحصول الوضع لساير الاجزاء لا بد ان يكون بحركة لانا نفرض الكلام في
وضع مع ما يمتنع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما
ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والثاني محال لان ما فيه ميل
مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فنقول فيه ميل مستقيم يمتنع
ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكفى في جواز تبدل اجزاء الوضع المحدد
جواز حركة جزء الارض في الجملة ولو قسرا والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان ما
لا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف
في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد ايضا
من الفصل ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال لوجود الميل على حركة بالاستدارة
وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لا عايق له من قبول الحركة لانه بسيط ومتى
وجدت القوة المحركة بلا عايق وجب الحركة ولا يستراب في انه لا يدل الا على
عدم العايق الطبيعي فلا يتم الا بما ذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلول
لا امكان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا
عند حصول جميع الشرائط وانتفاء جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه
الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدا الميل فيه

فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادي
فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم بان فيه مبدا
ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدا ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي
يلزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم يستعد للحركة المستديرة لا يتوقف
على العلم بان فيه مبدا ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدا ميل
علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفي ان
يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات
المذكورة في الدلالة واما قوله واورد اعتراضات آخر فالذي في حكم المكرر
اعتراضه على قوله الاجزاء لما تشابهت في الماهية صح على كل منها ما صح على الآخر
وهو ان الجزئين وان تساويا الا انه يحتمل ان يكون بخصوصية احدهما شرطا لذلك وبخصوصية
الآخر مانعة عنه وقد مر مثل هذا في النمط الاول والذي يخل بالاصول المذكورة اعتراضه
على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة فان
قبول حركة التسرية لا يدل الا على ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم
ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل الذي الطبيعة في الحركة
وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة فالجواب عن الاعتراض الاول
بان المراد الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المط لامكان فرض التحريك
التسري وح يطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة التسرية وعن
الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لوجود الميل المستقيم
فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان مبدا ميل
يقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فهو ممنوع
فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب
بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط
اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات على ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد
وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب
يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير

فان

يكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة التسرية لا يقتضي الا ميلا طبيعيا
لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستديرا ما في المحدد وميل مستدير لا مستقيم
فاندفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالالتزام صحة حركة بحركات غير
متناهية وان فيه مبدا ميول غير متناهية ولا يلزم تحريكه بحركات غير متناهية با
لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر عائد الى المحرك ولقائل ان
يقول لو جاز هذا فليجز ان يحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه ميل مستدير ولا يجز
اصلا لامر عائد الى موجده ومعشوقه قوله وانت تعلم ان تبدل النسبة عند
المتحرك كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة فالمحس
تبدل نسبته الى المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك وان نسب الى الساكن
وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا
بل بشرط الاختلاف في الحركة او في الطبيعة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام
قوله وهي في الاجسام المقتضية الميول ظاهرة بنا على المسئلة المذكورة بالاقرار
فانا لما تتبعنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة ففي بعضها ميل الى حصول وضع
وهو لازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان
الى مكان واحد بل الى مكانين فيجد الانواع المختلفة مختلفة في المكانين ثم قرن هذا
البيان بوجه كلي وهو الطبايع المتخالفة لا تنفي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا
لجواز اشتراك المباينة في لازم واحد اذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون
في مكان غريب اي في مكان طبيعي للكاين وان كان في مكان غريب فلا بد ان يتحرك
الى مكانه حركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان في مكان الطبيعي كان هو في هذا
المكان قبل الكون لا محالة وح زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه والخروج
من مكانه يكون بحركة مستقيمة والكاين من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة
واما قوله فان تشكلت معارضة وتقديرها ان الجسم الكاين لا يجب عليه الانتقال
لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذي هو ينتهي اليه فاذا كان المتصل به من غير
انتقال والجواب ان المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزم الانتقال
والامام وجه الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون في

مكانها الطبيعي او لا في مكانها الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضوع ملاصق
لمكان الطبيعي وانت خبير بان هذا المنع غير موجه بانه منع القسمة الدائرة بين
النفي والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك والقسمة مترددة فاعلم
ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الاجسام التي لا مكان لها
كالمحدد لا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكائن ثم يمكن ان يستدل
على ان سائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم
قوله الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يمتنع ان يقتضي ميلا مستقيما
سواء كان ذلك الميل الاقتضاء في حال وجود الميل المستدير او في غير حاله لما تقرر
ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ بان الميل المستقيم
يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون
الشيء مصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع قوله وعليه سؤال مشهور هذا السؤال
يمكن ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه
اليه بالطبع انما يلزم لو اجتمع الميلان في جسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا
في حالة وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح
ويقال الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين بانفرادهما اما بشرطين فربما يقتضي
كان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز
ان يقتضي ميلا مستديرا في حالة وميلا مستقيما في اخرى واجاب عن هذا الايراد
ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى
جسم واحد ميلا مستديرا في احدى الحالتين وميلا مستقيما في اخرى لزم ان يختلف
مقتضى الطبع الواحدة وذلك غير جائز فالايراد لم يتم الا على دليله وتقريره
ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي
فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسب الحركة وان كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل
لا تقتضي الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا يقتضيه الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء
الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء
واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير

مغاير لاقتضاء الحصول في المكان اذ قد يمكن الحصول في المكان عينه في محدد الجهات
وبالعكس في العناصر وقد يجتمعان معا في سائر الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب
بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان
يمكن ان يكون طبيعيا يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة
لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه
والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى
الطبيعة والمستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى نفس الفلكية فاقتضاء
الميل المستدير ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المدان واقول السؤال بحيثيته
منع ونقض اما المنع فان يقال لا نم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين
مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع شيء آخر
فعدم جواز اقتضائها امرين ممنوع لا بد له من بيان واما النقض فبالحركة والسكون
فان الطبيعة الواحدة تقتضيهما في حالتين وهما امران مختلفان وايضا اذا لم يستند
الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم
اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع فبطل الدليلان
بالكلية نحن لا نفيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم بوجه بخصوصه جهة فالميل
المستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد
متوجها الى جهة ومنصرفا عنها لانا نقول اما ان يفيد التوجه والانصراف بالطبع اولا
وان قيد لم يزل الاشكال والا انتقض بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والعجلة
وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل
مستقيم اقول اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل
المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وانما اوقعه في هذه الورطة لفظة وايضا
حيث يخيل بها انه استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام
المحدد وسائر الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد
فان ما ثبت ان فيه ميل مستدير لا يكون ما فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم
فيها فقوله ايضا اشارة الى ذلك والامام ايضا يخيل ان اثبات الميل المستدير

وما ذكر الشارح المحقق جواب عن النقض فقط
فالمنع باق بحاله

في المحدد لاثبات هذا المط وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركا بالفعل فان الاوضاع
لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة قوله ان الكون والفساد يطلق
بالاشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود
بعد عدم وعدم بعد وجود والمنع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كائن مع
انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع العدم بعد الوجود لانه
ممكن بحسب الذات قوله فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد
قال الامام ظاهر الكلام ههنا مشعر بان كون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون
والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال واذا فسد الحيز تفسد الجسمية التي
كانت وتكون جسميتان اخريان فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كان
بحسب نفوذ اجزاء فيه تقتضي زوال اتصاله وكذا الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر
وهذه الاحكام مفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لا يتعلق
بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفريع ليس بصحيح
لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على
حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله لهذا اشارة الى انتفاء الميل المستقيم
لا الى امتناع الكون والفساد قوله ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من
الحركة في الجوهر اي بالطبع لانه تبين ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد
او الخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء
الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبعيا لان
التقدم الطبعي هو ان يكون المتاخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه من
غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل
ولا ينعكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين
لان في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت لحركتها اول ووسط
وآخر والصورة انما تحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الاول والوسط
خالية عن الصورة هف قوله وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم
من المستديرة التي تبين ان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة

فاما ان حركته تقدم حركتها فلا غاية ما في الباب ان حركته في الزمان لكن تقدم ما
مع المتقدم معية زمانية غير لازم قوله اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية
لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام قوى منفعلة وقوى مهيئة نحو الفعل وقوى مهيئة نحو الانفعال
وعدد منها قوى وجب البحث عن ماهية امور عن معنى القوى وعن معنى المهيئة نحو الفعل
والانفعال عن تلك القوى المعدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا
الكيفيات وبالمهيئة اعداد موضوعاتها للفعل او الانفعال فان الكيفيات
ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام التي
قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالخرق هو النار لا الحرارة والمحترق
القطن لا القوة القائمة به لكن الاجسام انما يتهيأ وتستعد للفعل والانفعال لاجل
الكيفيات القائمة بها فهن معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادي الغضر
والغرم من قوله والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان شروع في بيان
القوى المعدودة واما قوله اي من المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة
قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البسائط فان النار اذا اثرت
في الماء تصاعدت منه بخارات وليست هي اجزاء مائية مع اجزاء هوائية
وان بعض الماء يفسد ويصير هواء واذا تصاعد استصحب بعض الاجزاء المائية
المخلوطة به قوله لان تعريفاتها اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن
الا باضافات كسهولة قبول الاشكال في تفسير الرطوبة او اعتبارات لازمة
كامن شانه احداث الخفة والتخلخل في تعريف النار وههنا نظر لانه ليس يدل
الا على ان لا يعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية
والجواب ان الاحساس الجزئي كاف في ادراك الكلي فان الحاسة احست بالجزئي
وانطبع صورته في خزانة الخيال بتصرف النفس فيها حتى يصير تلك الصور المحسوسة
الجزئية معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور بفضول الجزئيات
كاف في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما اللدغ فكحرارة الماء المفرط
الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقاربا لوضع حتى لا يحس
الا بالم الجملة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا ينافي قوله فيما بعد وظاهر

ان هذه الكيفيات لان التبريد من مقولة ان يفعل لا من الكيف ولعل المراد البرودة
المخدرة كما ان المراد بالدلغ الحرارة اللذاعة واما المطعوم فضابطها سعة
لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلاثة
اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت
الحرافة او في الكثيف حدثت المرارة او في المعتدل حدثت الملوحة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة او في الكثيف حدثت العصوفة او
في المعتدل حدث القبض والقوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت
الدسومة او في الكثيف حدثت الحلاوة او في المعتدل حدثت النفاهة الغير البسيط
ونحن نقول لا شك ان العصوفة قبض اشد لان القابض يقبض اللسان والعفص يقبض
ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضي اختلافهما
في النوع اولا فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان
كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في
الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون العصوفة
والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما ما
هو المشهور في كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من
المباحث الطبيعية على ما هو المذكور في الكتب الحكمية والرطوبة قد فسرها
الشيخ قال في الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا فتشنا احواله نجد فيه
التصاقا بما يمسه وسهولة تشكل لغيره والجمهور ظنوا ان الماء من الالتصاق و
ليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل
ارطب من الماء قال الامام انما هو يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها
عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان
الماء اكمل في هذا المعنى من الدهن والعسل الا كلية في سهولة الالتصاق بل
انهما متساويتان في سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيهما
قطعا بل الدهن والعسل اعسر انفصالا عن الماء والحاصل ان الرطوبة اذا فسرت
بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكر الشيخ

وان

وان فسرت بسهولة الانفصاق يلزم ان يكونا مساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في
سهولة الانفصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي بها
يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله فليس في ذلك تعريفا لها جواب
سؤال انكم نقلتم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة
فكيف عرف الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل
تفسير اللفظ والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون اللفظ على الالتصاق حتى لا
يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم بتفسير
اللفظ ولا نزاع في ذلك بداهة مفهومه واما قوله الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو
خطأ من النقل لان الشيخ بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال
للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا في الرطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس
كلامه الا ان رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل
وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة قال في الشفاء ان مهنا رطب الجوهر
ومبتلا ومتنفعا فرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة والمبتل
ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمتنفع ما يكون نافذا الى باطنه والجاف بازاء
المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع
لانه لا يريد هنا ان يعترض للبحث فهو مبني على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة و
اليبوسة هي البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث وقوله و
لا يشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية يعني للامام انه اشتغل
بذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ يأمر بالتأمل فيما مر من قوله نجد فيها لان الوجدان
لا يكون الا بالتأمل وفيما يأتي من قوله ثم انك اذا فتشت واجدت التأمل
اما البيان القياسي فمثل ان قال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد
الاستمساك على التشبث ولولا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان
الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد استمساك التشبث واما المناقضة فكما قال لو كان
الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة و
جاجزيان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب مختلط باليابس يفيد الاستمساك

بل ذلك انما هو في بعض الاجسام الرطبة واليابسة واما الثاني فلانه ان النار سهل التشكل
بالاشكال المختلفة والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم ان مما يدل على ان الرطوبة
لا يجوز ان يكون كيفية سهولة الاتصال ان التراب المسحوق غاية السحق يسهل
التصاقه بكل شيء وليس برطب قوله واما اللين كما في العجين فينفعل عن وضعه
بالنصب اي لا يكون لتوامه سيلان حتى ينفعل عن وضعه ولا يمتد كثيرا اختراز عن
اللزج كما في الناطف قال الامام الجسم اذا كان يطفو من ويتغير تحت الاصبع والماء
يجري مجرى ما يقال انه لين وهناك امور الانغمار وهو الحركة الحاصلة في سطحه
بشكل المتغير الذي يحدث فيها متقارنا لتلك الحركة واستعداد الانغمار واذا لم يطفو
الجسم تحت الاصبع يقال انه صلب وهناك ايضا امور عدم الانغمار وهو تماسك
سطحه كما كان واستعداد عدم الانغمار وليس اللين والصلابة الا الاخيران فرجع
حاصل البحث الى ان اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعد الانفعال عن
الشكل الخاص والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعد العدم الانفعال عن
الشكل الخاص وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة فلا يكون منهما
ومنهما فرق اجاب بالفرق من وجوه احدها ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات
المحسوسة الملموسة واللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات
ليست بمحسوسة فضلا على انها ملموسة وفيه نظر لان اللين والصلابة ليسا نفس
استعداد الانغمار وعدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليسا منهما بل
هما مفروضا الاستعداد ولا نم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون كيفية
محسوسة بعضها من الاضافة ولهذا عد بعضهم من الكيفيات الملموسة و
ثانيها ان اللين والصلابة والرطوبة واليبوسة حقائق متغايرة مدركة بالحس
والتجربة وما ذكر في تعريفاتها انما هو آثارها لتعقل ماهيتها ممتازا بعضها عن
بعض فليس اللين هو قبول الانغمار ولا الرطوبة سهولة التشكل بل هما لازمان لهما يشعر
بهما على ضرب من التجوز واتحادهما في اللازم لا يستلزم اتحادهما في الحقيقة واليه
بقوله الشيخ انما ذكر آثارهما الخ وثالثها ان معنى الرطوبة جزء من معنى اللين
لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغمار من الشكل والقوام الغير السائل وان الكيفية

كيفية اولا يتفرق بسهولة وقبول الانغمار هو معنى الرطوبة والفرق بين الكل والجزء
ظاهر ورابعها ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة
التفرق والاتصال فظهر الفرق وانما قلنا معنى اللين مشتمل على عدم الفرق بسهولة
لان اللين عبارة عن استعداد الانغمار مع وجود القوام الغير السيال وعدم
التفرق بسهولة وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين
غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل انما يعتبر في مفهوم الرطوبة اولا فان اعتبر
لا يكون مفهوم الرطوبة جزءا من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان لم
يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة
قوله والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما وهي كيفية يقتضي صعوبة
التشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج
قوله وهما يقتضيان كون الشيء معد الانفعال القائل ان يقول المزاج مبني على
تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة او منفعلة
بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل منهما فاعلا وبتوسط الآخر
منفعلا فكل منهما كيفية فعلية وانفعالية فتخصص الحرارة والبرودة بكونهما فعليين
الرطوبة واليبوسة بكونهما انفعاليين تخصيص بلا مخصص فنقول في جوابه نعم كذلك
الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة
واليبوسة اظهر ولهذا لم يفسر الحرارة كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة
والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق
ولم يفسر الرطوبة الا باللوازم الانفعالية من قبول التشكل والتفرق والاتصال
قوله او وجدت منتهيا الى الحرارة والبرودة عطف على قوله انك تجد
في كل باب منها اذا اعتبرته يعني اذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالية
غير الحرارة والبرودة تجد ان مما يوجد عديما لجنس ذلك الباب او تجد ذلك
الباب منتهيا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب منها كل كيفية فعلية غير
الحرارة والبرودة حتى ان كل كيفية غيرهما فاما ان يكون تلك الكيفية منتهية اليهما او
يوجد جسم يعرى عنها قوله الاجسام العنصرية الكيفيات المحسوسة بحسب

بحسب عدد الحواس خمسة والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم
خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة وجسم خال عن الكيفيات
المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس
كل من المحسوسات الاربعة لا يتحقق الا بجسم يتوسط بينها وبين المحسوس كالهواء
فان الابصار والسمع والشم بتوسط وكالماء فان الذوق بتوسطه وذلك الجسم
يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون شيء متوسطا بين
نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوقة يجب ان يكون خالية عن
سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج
الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى حكم آخر ان
الحيوان يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس فلذلك اي لما ذكر من الحكمين
وهما ان الملموسات تعم الاجسام وان اللمس يعم الحيوانات سميت بادائل
للمحسوسات [illegible] ويستدل بذلك على عدتها فيقال العنصر اما حار او بارد
وكل منهما اما رطب او يابس فضرب الاثنين في الاثنين اربعة ويستدل عليها ايضا على
عدتها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار او بالاضافة
وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الماء او بالاضافة وهو الماء وقال
وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد
طلب ما يدل على ماهيات العناصر والاولى استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المتعارف
هو استثبات التصديق والمراد هنا استثبات التصور [illegible] وبشبهة به تجربة
وتصاعد الماء اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار
تلطف اجزاء مائية وتخلطها فيختلط باجزاء هوائية كامنة في الماء ويتصاعد الى حيز
الهواء فتشبه الماء بالهواء بضرورية لطيفا خفيا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا
ان الهواء اسخن من الماء لم يتشبه به حين ما يسخن قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة
الماء تسخين ما في النار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء
ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء
وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان استدلال

نسبة الماء الى الهواء وشبهه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها بنفسه واليه اشار بقوله
لا بكونه هواء فان ذلك ليس اشد شبها [illegible] لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل
المتقدم مشتملة على الاستدلال الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور متوقف
على ان جزئيات العناصر حركات وميولا طبيعية مختلفة تكون وجها احتمالان
احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر
وذلك اما بحدث من العنصر الكلي الذي يتحرك اليه او بدفع من العنصر الذي يتحرك منه
مثلا حركة جزء الهواء من مكان النار الى مكانه اما لان كل الهواء يجذبه او كل النار
يدفعه والآخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يهبط فيرسب و
الاخف يرتفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا [illegible] فنقول
تغيرات الاجسام الاجسام تتغير اما في الصور او في الكيفيات وتغيرها في الصور كون
وفساد وفي تغيرها في الكيف استحالة زمانية وذلك لان الصور لا يشتد ولا يضعف
بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد
وفي وسطه لان حصول الصورة ح تدريجي فهي لا يحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة
خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه مح وهذا المح لا يلزم في الكيف
لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا
الجسم في الكيف في اول الاشتداد ووسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء
الحركة باستحالة ما فيه الحركة وتمام الكلام سيجيء ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر
الاربعة اثنا عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات اربعة انقلاب الهواء ماء وانقلاب
الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس يورد سؤالان احدهما ان الشيخ لم
اختار هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من الفصل اثبات
الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في آخر الفصل بعد
فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلثة
الاول كافية فيها اما الاول فلانه ح يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي و
المطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون
والفساد في العناصر واما الثاني فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان

الظاهر ان الاجزاء الذي ذكره وانفعل عن الفعل الذي
يجري منه فالاحتمالان بالجذب والدفع الذكورين
اولا لا انتهاء احتمال واحد والضغط احتمال آخر
كما ذهب شارح الشيخ

سيولي النار هي سيولي الماء ومتى ثبت انقلاب الارض ما ثبت ان سيولي الماء هي سيولي
الارض فثبت اشتراك السيولي من الكل فلما كفى الانواع الثلاثة في اثبات المطلوبين
فالفايدة في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع
الكون والفساد وان كانت اثنا عشر الا ان انواع الاولية ستة اذ الاطراف
لا تكون من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات الستة الاولية لكن النوعين منها
مشهوران ظاهران فتركهما فبقي اربعة انواع في ثلثة ازدواجات فاذا قيل
لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والباقية بتوسطها فكانت الاولى في الاثبات
واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة الباقين فان قلت
عدم تكون الاطراف من الاطراف يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء
نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء النار تنسد وتكون اجزاء ارضية صلبة فنقول ان
الاطراف لا تكون من الاطراف في الاغلب وهذا كاف فيما قصد الشارح من بيان
المناسبة ولو كان حدث الصاعقة واقعا كان في غاية الندرة واعلم انه لو من
انقلاب الارض ماء وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان فيه حسن ترتيب ولو اثبت
انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع
اما الاول فلظهوره في انطفاء النار واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث
فلظهوره في انقلاب المياه احجارا قوله فاستشهد عليه بتبين اي استدل
على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء النضي اذا انتحى او ما اشبههما اذا وضع
فيه الجمد حتى يبرد حذافاته يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات على ثلثة
اقسام اما ان تكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل
الرشح وان كان من خارجه من الهواء المطيف بالاناء فاما ان تكون بطريق الكون
منه او لا كاذب ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة
مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول
على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذي يليه زالت السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة
فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء

تبخرها وتصعدها وعلى تقدير تناهي من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما يفاد اونيا
او تباعد ازمنة حصولها لكن الوجود مخالف جميع ذلك واما الرشح فباطل ايضا
لانه لو كان الندى بطريق الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك و
اشار اليه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فبقوله ليس الا في موضع الرشح تضمن
لغايا لقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الرشح مع ان ليس الا في موضع الرشح
يفيد انحصار الندى في موضع الرشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح
لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار وهذا معنى قول الشارح فدل على انه
لم يمنع وجود الندى عن الرشح الى اخره ولما انحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان
ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحال ماء وتقرير سؤال بعض اصحاب
الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان
يقال الهواء اذا صار ماء فليس كذلك لان صورته الهوائية قد زالت الى البرودة
والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في سائر الانواع قال
الشارح هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها
هواء ثم لو جوزنا ان يكيف بعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون
شيء من العناصر موجودا الان وذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية
الماء بسبب البرد وزوال ذلك البرد لم يزل تلك الكيفية عنه فبقيت تلك الكيفية المائية
مع زوال سبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة يستحفظها قوله وقيد
بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان
انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات
استقصات الاركان قوله ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما
مر اشارة الى ما ذكر من ان الخفة هي الميل الى فوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه
لا يرد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا
لانه اذا حصل في حيز الارض تحرك عنه بالطبع الطفو عليها وليس ذلك لوجهها
الى جهة السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته
الى جهة الفوق وح اما ان يكون حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق او يكون

وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء
اذا حصل في حيز النار يزيل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفل بل المراد ما يكون
اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق او لا وهو
الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف في القسمين والثقيل في القسمين ظاهر واما انحصار
ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر قوله والخفيف بالاضافة
له معنيان احدهما الذي في طباعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه
ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض
الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من
هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة
وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضي جسم واحد حركتين
متضادتين بالطبع واجيب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه و
ما اليه اما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما
بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس ومنها ما اليه الحركتان واحد فلا تضاد
والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اي ما
تخلف عن النار يكون بالنسبة اليها ثقيلا لانه كان متوجها الى المحيط كان خفيفا
فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين
احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي والاثبات
فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف والثاني ان الخفيف
الذي ليس بمضاف متناول للمعنيين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع في التحقيق
الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يزيد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى
الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الاول فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها فان
قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة
لانه يقبل بالقياس الى النار فيكون خفته الاضافية بالقياس الى النار بقوله فان
الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير فظاهره يقتضي ان الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس بخفيف

مضاف

مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول
فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين الاخصين
اذ كان احدهما في قوة سلب الآخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق
كما ذكرنا ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون
جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا واما الثاني
فلانه ان اريد بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شمولهما فذلك ظاهر
البطلان وان اريد انه يحتمل كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف ايضا كذلك
لما صرح به من انه مشترك بالمعنيين ولعل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة
حتى ان السلب عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف
منبئة عن الاضافة الى الغير واما في المعنى الاخير فكان الامام يشير الى هذا في شرحه
لان الاول في حصر الاركان كاف اي لو قيل ان الجسم العنصري اما خفيف مطلق
او ليس واما ثقيل مطلق او ليس كفى في بيان انحصاره في الاربعة اما لو قيل اما خفيف
مطلق وهو النار الخ لم يكف في الانحصار ما لم يتبين انحصار الخفيف المطلق في النار
والاقسام الباقية في العناصر الباقية وح يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما
ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان واقول هذه
المقدمة لا بد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة
منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها ينحصر في العناصر
الاربعة لقوله وبالحري ان يتم بها ذوات عدة ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن
بد من انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلاثة الباقية
ولكن الفاضل الشارح اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة
المستقيمة ينحصر في الاربعة وبين هذا بحسب جهتها وثانيهما والثاني انها استقصات
المركبات ينسب الى الاغلب منها وبين هذا بحسب الاستقراء فتكلم الامام
على كل واحد من البحثين اما على الاول فبان الهواء لا ميل صاعد فيه والا لكنا اذا
مددنا يدنا الى الهواء احسنا بمدافعة منها الى فوق كما اذا وضعنا يدنا تحت
الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه

مثل صاعد وجوابه ان الحجر لما كان منفصلا على الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما
يكون فيه لو انطبق مركزه على مركز العالم وليس كذلك اما كان منفصلا والهواء
متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبان النار ليس جزءا من المركبات
بوجهين احدهما ان النار العنصرية اذا ورد عليها الماء والارض نطفي والسيلان غالبان
على البدن فيكون الاجزاء النارية مهجورة في الاجزاء المائية والارضية فكيف
لا ينطفي وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك
مع بداعتها اليه وفيه بعد وثانيهما ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول
عن حيزه وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان
كل مادة يفرض من المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها
لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان يغلب ما راد
جوابه انه بحالة يصير استعدادها النارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب
والمركبات ثلثة الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب وصورة
البسيط اما مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية
واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونما وهي الصورة المعدنية او لا يكون
ولا تح اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية
وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع
هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة ويوقض في المزاج فانه يحل اولا
في المزاج المادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة وقد صرح اول الفصل
بان الامزجة معدة لخلق مختلفة والجواب ان الاولية بالقياس الى الكمالات
الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه
يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال اول شيء يحل في المادة كانت
النفس الانسانية حالة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد انه اول
شيء يحل في المادة ان كان ماديا او المراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول
او غيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممتزج بعد ذلك
صورة تصير بها ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر

ثم يترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج التي هي جملته نوعا
هي الكمال الاول وليس هذا الاختلاف الا اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس
لا بد ان يكون له سبب وسببه اما الهيولى او الجسمية او المفارق وهو باطل او الصورة
النوعية للبسائط وح يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها الاول
باطل ايضا والا لم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان
كل واحد منها علة الاختلاف لم يرد على اربعة اختلافات فبقي ان يكون الاختلاف
بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف
باختلاف مقادير الاستقصات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان
الامزجة المعدة لفيضان الصورة تختلف بحسب ذلك قوله فلكل جنس منها
مزاج جنسي لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاستقصات وكيفياتها
في الشبه ولكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حد افراط وتفريط
اذا خرجت عنها بطل التركيب وهي الامتداد المتوسط بينهما وهو غير متساو فيها
فعرض المزاج الشخصي جزء عرض المزاج الصنفي وهو جزء عرض المزاج النوعي وهو
جزء عرض المزاج الجنسي قوله واما احتاج الى ذلك ليكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة من الكمالات الاولى لقائل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ
الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية وانها لا يكون صادرة عن
الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة
عن صور البسائط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني المزاج
ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله الاطباء فحصولها
من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقوله
الحكماء فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور وامكن ان يكون
من الصور فان ذلك من الاحكام التي على سبيل الجزم ويكفي هذا القدر في بيان المناسبة
والانسب ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحالت العناصر
في كيفياتها مع بقاء صورها ولولا المغايرة بينها لما كان كذلك واستدل على المغايرة
بثلاث حجج الحجة الثالثة منها اعم لان الحجة الاولى تحقق كيفياتها الملموسة الاربع

التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف
مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا يقبلهما لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها
تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا يقبلهما والحجة الثالثة اعم منها
لانها تشمل العناصر والافلاك اولان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة
تختص بالكيفيات والكميات وساير الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية
ربما يزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد
فيزول السخان عنه مع ان مائيته محفوظة في الحالين قال الامام وهذه الحجة لا تمشي
في ساير العناصر فان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء
بعد زوال السخان عنه والارض لا تبقى ارضا بعد زوال اليبوسة عنها قال الشارح
ان اراد بقوله هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كيفياتها انها لا تبقى مطلقا سواء كان
في حال البساطة والتركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا تبقى في حال البساطة فلم كان
لا يلزم انها لا تبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة
حتى يلزم من انتفائهما انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام
عند التحقيق استفسار ومنع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر
صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة يعني محاولة الفرق بين جميع صورها
وكيفياتها وقول الامام سواء الحجة لا تظهر الا في الماء فان بقاء صور ساير العناصر
مع زوال كيفياتها ممنوع لانه لا معنى لعدم تمشي الحجة الا منع نقض مقدماتها قوله
الحجة الثانية تركيب القياس هكذا الصور لا تشتد ولا تضعف والكيفيات تشتد
ولا تضعف فالصور ليست بكيفيات والشارح بنى على المقدمتين مبالغين
وهما ان الانسان لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة كما
يدعي انهما بديهيان حتى لم يتوقف الحكم الا على تصور الصورة والكيفيات وتصور
الاشتداد والضعف كما تحققتهما واستدل الامام على حقية الصغرى بان الصور لو
اشتدت او ضعفت فعند الضعف لا يكون تخ اما ان يكون نوع الصورة
باقيا او لا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان
باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن الاشتداد

في ذاته

في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه بقي ذات الصورة كما كان
والا فقوله لا يكون ذلك انتقاضا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان
المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادهما فاجتمع الضعف
والاشتداد في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك فكذا يقال عند
الاشتداد ان بقي كان الاشتداد في العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل
بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا نم صدق الصغرى
في قوله وان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان
المدلول فالاولى الاقتصار على المنع قوله معنى الاشتداد الاشتداد توجه
المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من حال غير قار يوجد كل واحد منها في آن
ولا يبقى شيء منها آنين كما ان الماء السخن بالنار يسيرا يسيرا فالضعف انصراف المحل
عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقه النار يبرد شيئا فشيئا وتو
لان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تحقق اذا كان للمتحرك حالة
لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في الاين
يكون له في كل آن يفرض حصول في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات
لا يستقر آنين فكذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا يستقر فاذا
تبدل الحال كذلك على المحل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون
عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو
خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا يتقوم بدون هويات الصورة
فهو ممنوع فان الهيولى شخص واحد يستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا يتقوم
بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور الشخصية او الكيفيات
عليها لانا نقول الهيولى في نفسها لا يوجد الا سببا بالقوة والذات الغير المحصلة
بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت في شيء لم يكن بد من ان يكون
لها صورة بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة فليتأمل في الفاظ الشيخ
عسى ان تنمط نقاب الخفاء عنها اما قوله سواء اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال
فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس فانما وجد الحال الغير القار فاعتبر تبدل نوعيته

ضيعه
في كل آن

عند التأمل اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع
وتبدلها انما هو بالفرض عند فرض الآنات ومقايسة ما يوجد منها في آن الى
ما يوجد في آن آخر هذا هو الكلام الذي اراد ان تلك الانواع بالقوة والآنات
المتتالية بالقوة وح يخيل ما يورد هنا ويقال لو تحرك الجسم بالكيف فاما ان يكون له
كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف
اذ لا معنى له الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان
وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة كما مر ان الحركة لا يتصور الا اذا
كان للجسم في كل آن يعرض حالة لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في اين
كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها
الا في آن واحد لزم تتالي الآنات وانه محال ويقال الاشد اما ان يكون من نوع
الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود
الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل
يحدث الاشد فزوال آخر من نوع الضعيف فيكون النوع متواليا بالتشكيك على
افراده وانه محال فان لم يكن الاشد نوع الضعيف فهذه الانواع لا شك انها
آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان اولا فان لم يكن تتالي الآنات وان كان
بين الآنين زمان لم يكن الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف فنقول
هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك في تحققها مع وروده فيهما فان
الجسم لو تحرك في الاين فلا يخ اما ان يكون بين ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد
او ايون متعددة فان كان له اين واحد لا حركة في الاين وان كان له ايون
متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة او لا يكون
في كل منها الا آنا واحدا فتتتابع الآنات او نقول الايون المتعددة آنية فاما
ان يكون بين الآنات زمان اولا ولا مخلص عن الشبهة الا بان يقال للجسم من اول
المسافة الى آخرها اين واحد مستمر موكونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى كيفية غير
مستقرة ومتعددة بحسب تعدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون
تعدد الايون الا بحسب الفرض فكذلك نقول للتحرك كيفية واحدة ولا نسلم انه لا يكون

له حركة وانما يلزم لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة
الا انها لا يستقر بمعنى انها في كل آن يفرض كون كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون
الا بالقوة وانما قال متبدل لوعيته لان هذه الكيفيات الغير القارة لا تكون افرادا
النوع الواحد لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها لا تقبل الشدة والضعف فيمتنع
ان يكون النوع والجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم انه ليس كلما تحقق حركته متبدل
انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيف لقبول الشدة والضعف واما الحركة في الاين
والوضع والكم فليس منها الا تبدل افراد نوع واما قوله بحيث ما يكون ما يوجد في كل
آن متوسطان بين آنين محيطان بذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية
في ان لا يكون سوى ما يوجد في آن قبله ولا هو ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه
لولا ذلك لم تتحقق الحركة واما قوله فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال فيها
انهم اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الاجسام يتحرك فيها ومنهم
من زعم ان المقولة بعينها تتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد
وربما تمادى بعضهم في مذهبه وقال الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم بما
اذا اشتد السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فيحال اشتداده لاستحالة اشتداد
المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد
بل في عوارضه ولا شك ان هذا انما في حركة الجوهر في نفسه فان نوقض بحركة
الجسم في السواد فربما يجاب باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات
السواد وهو موجود وان انعدم السواد ولكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم
فان لم يحدث في آن انعدامه سواد آخر ينقطع ضرورة ان الحركة في السواد انما تتم
باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا ينقطع فيه الحركة ايضا وان انعدم
وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آنية ويعود الاشكال والجواب الحق اختيار
بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو غير قار
على ما تقرر اذا عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذي استدل به الامام على ان الصور
لا يشتد ولا يضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها
لا على عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات

ايضا لا يشتد ولا يضعف وانما لا يشتد الجسم فيها ويضعف اما قوله واما الحال
الذى يتبدل هوية المحل بتبدله وهو الصورة فقيل عليه هوية الهيولى لا تتبدل
بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان
المراد بالهوية ليس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شيء
موجود بالفعل كالماء وبعد التبدل شيء موجود بالفعل كالهواء فلا يتصور فيها الاشتداد
والضعف وذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل حاله هو
الذى كان قبل تبدل حاله فلو تحركت الهيولى فى الصورة كان قبل تبدل الصورة
شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا يكون هى هى فى الحالين فامتنع تحركها
مثلا مادة الماء لو تحركت فى الصورة فى الاول تحركها يكون ماء فانما تحقق حركتها
اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان يتبدل عليها الصورة المائية فالضمير فى
قوله لامتناع تبدله يعود الى الصورة بتاويل الحال اى لامتناع تبدل الصورة
فى الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود الى الحال المذكور
فالتقدير للامتناع تبدل الحال الذى تتبدل هوية المحل بتبدله على محل هو هو فى
الحالين كذا قال للامتناع تبدل الحال الذى تتبدل هوية المحل بتبدله على محل لا
يتبدل هويته بتبدل الحال وايضا لو توارد الصورة على الهيولى لزم تحقق حالة متوسطة
بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو اما انه لا يكون هو هو فلان تبدل الصورة
يستلزم تبدلها فلا يبقى هى هى واما انه لا يكون هو ليس هو فلان توارد الصورة لا
يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فتكون هى هى فلو تبدل الصورة
على مادة الماء فاما ان يبقى الماء وهو محال لزوال المائية عنها واما ان لا يبقى ماء
وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضى كونها ماء بعد التبدل كما كانت
ماء قبل التبدل فيكون للمادة المائية حالة متوسطة بين كونها ماء وكونها ليست ماء
وكونها ماء كون الشيء هو بعد التبدل هو قبله وكونها ليس بماء هو كون الشيء هو بعد
ليس هو قبله [illegible] وايضا فان حركتها بالطبع وسكونها بالطبع لما كان للعناصر
حركات وسكنات طبيعيات وقد مر ان الطبيعة هى المبدأ للحركات والسكنات
فلا بد ان يكون فى كل عنصر طبيعة هى مبدأ حركته وسكونه ثم ذكر ان ههنا كيفيات

المحسوسة منبعثة عن صورة النوعية فيكون لكل عنصر صورة نوعية فنبه بها على ان
الصورة النوعية هى الطبيعة بعينها فقوله المشتدة والضعيفة التى تكون للاشتداد
والضعف فيها انواع الحركات مستدرك فى هذا التعريف فان اشتداداتها
وضعفها وكونها من انواع الحركات لا دخل لها فى انبعاث الكيفيات
عن الصور [illegible] العناصر اذا امتزجت لما كانت للعناصر كيفيات متضادة
فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل
كل واحد منهما وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منهما ينفعل بصورته و
ينفعل بكيفيته ولقائل ان يقول فيه ان فعل الصورة النوعية فى مادتها بذاتها وفى
غيرها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصر فى كيفية عنصر آخر كان بتوسط
كيفية فيعود المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة تكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة
لا يقال سلمنا ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة فى الكيفية لانا نقول
نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تتكثر فى حد ذاتها ولا ترى ان الماء الحار اذا
امتزج بالماء البارد يكثر حرارة الحار وبرودة البارد فاذا كان الكثير بتوسط
كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المتكثرة مغلوبة وايضا اذا كانت
المادة منفعلة فى الكيفية تكون الكيفية مغلوبة بالضرورة وح يعود المذكور
لعل المخلص من هذا بالتزام ان كيفية واحدة تكون غالبة ومغلوبة فى حالة واحدة
من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتامل [illegible]
قال الفاضل الشارح لو حمل التضاد على الحقيقى خرج مزاج الثانى كمزاج الذهب
الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزئبق
ليس فى غاية البعد عن مزاج الكبريت لتشابههما وحصولهما عن كيفيات متكثرة
فلا بد ان يراد بالتضاد والتخالف وهذا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلم من غير
ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس
وكما ان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول فى المزاج ان بقاء الصور
النوعية واستحالة كيفية كل واحد منها يكون مبنيا على اثبات الاستحالة فى الكيفيات

الاربع لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة فان الماء الحار يصير بارد
وبالعكس واما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الماء والهواء في الميعان
مع انحفاظ صورها النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة
من العناصر فاذا نظر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك
يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها اذ لا بد من حرارة طالحة
للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركبات على العناصر ولا شك انها متشابهة
الاجزاء وفي الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع
الاستحالات قوله والدليل على ان الصورة ينفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال الحار من
البارد انما هو من الصورة المائية وهي مفردة بالذات فلو لا ان تاثيرها في البارد
بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها قوله فانهم كانوا ينكرون التغير في
الكيفية وفي الصورة القائلون بالخليط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم
واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الشعير وهكذا
وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها
احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة فكذلك الكيفيات التي تحدث
للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت
في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل لان اجزاء نارية كمنت
فيه فبرزت بسبب ملاقاة النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت في الماء
من الخارج فاختلطت بل الاجزاء الباردة فاحس بالكل كانه حار انما دعاهم
الى ذلك الحكم اما انكار التغير في الصورة وامتناع كون شيء عن لا شيء فان الجسم
شيئا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع
صيرورة شيء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير باردا والجواب عن
الاول بان المادة مشتركة فيزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعداد
وليس هذا وجود شيء عن لا شيء وعن الثاني ان الماء كان باردا فاستعد بتوسط
مجاورة النار لزوال برودة النار عنها بالتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس بعيد

وانما

وانما اقتصر على الحك والمحصصة وما ذكر المخلخلة كما ذكر في بيان بطلان
المذاهب الاول ان الكون والبروز فيهما اغرب قال الامام لان الحاجة الى
القول بالكون انما كان فيهما لانهما يسخنان جسما باردا وسوالماء والارض واما المخلخلة
فانها تسخن الهواء وهم غير محتاجين الى الكون فيه لان الهواء حار ويصفوا بالمخلخلة
عما يخالطه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا خفاء
في ان هذا الوجه اولى قوله يريد ان النار المرتبة ليست ببسيطة حاصلة
ان النار الصرفة شفافة غير مرتبة وانما تكون مرتبة ملونة لتعلقها باجزاء ارضية
يستضيء بضوئها فهنا دعويان اما الاولى فلان النار حيث قوية ممكنة من احالة
الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل تكون شفافة لا ظل لها واما الثانية
فلان النار اذا كانت ضعيفة لا يمكن من احالة الاجزاء الارضية كما راس
الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية قوله المتخلخل اليابس
المصعد لاكتساب الحرارة لا بد هنا من تقدم مقدمتين احديهما ان الحرارة
اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منها يسمى بخارا واذا عملت
في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية
تلطفت بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية
تلطفت بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لا تصعد الى غاية
كرة الهواء بل تقف دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار
فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا نارية فيه على طبيعة وما فيه البخارات فمنه
ما يجاوز الارض ويسري اليه يخونه الارض وفيه ايضا اجزاء نباتية ارضية تستضيء
باضواء الكواكب ويسخن ومنه ما لا يسري اليه يخونه الارض ولا يكون فيه الا محض
البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع
طبقات الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصرف وطبقة الباردة التي ينزل
منها المطر والثلج الى غير ذلك وطبقة المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع
من الارض يعلو البخار لان خفته للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة
من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى آخره في سمته اين ما وقع فرئي كان

كوكب انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال من الاجزاء الارضية نارا صارت شفافة
وغابت عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا و
هو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت بها نارا فيزول الضوء ويصير
شفافة والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب
الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قوت النار قلت الضوء فتنبيه ايضا على
ان النار في نفسها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية وكلما كان الدخان اقل كان الضوء
والحمرة اللهبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة اجزاء الارضية واعلم انه
قد صرح في ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية يحيل الاجزاء الارضية
نارا وهذا يخالف ما تقدم من ان الاطراف لا يكون من الاطراف
وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا
للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصوب انها غير مناسبة بحسب
الصورة لان صورة المركبة مخالفة لصورة البسيطة مناسبة بحسب المادة لاشتراك
بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الجنس
الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام واعترض ايضا على قوله واقربها
من الاعتدال قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة
الفائضة عليه اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها
من الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان
الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة بل اعدل الامزجة مزاج الارواح
التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي وهو اول ما يتعلق النفس
لم تتعلق بالقلب التي يحصرها ثم بسائر الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير
مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتابه القانون ان الروح والقلب اجرمان
البدن جاران جدا ماليان الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقلب
فالقول بتقرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوي مما ينافيه قطعا بل الحق في
الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس

انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم
الا بالاعضاء الآلية فالمزاج المعدل لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء
بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى
الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب
فذلك بحث آخر انما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاشتغال به والاشتغال
انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة عن الارواح التي مشاؤها القلب فان
قلت لما كان تعاقب الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان الكيفيات
الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدأ اكمل والصورة الفائضة عليه افضل
على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجلد اكمل الصور
لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد ذلك
لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتاثيرها
والعضو ليس كذلك النمط الثالث في النفس الارضية للنفس الارضية
معنى وللنفس السماوية معنى آخر واسم النفس عليهما مقول بالاشتراك اللفظي وان اشتركا
في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون صور البسائط
والمعدنيات نفوسا وليس كذلك ولهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى
النفس الارضية والسماوية اما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات
والحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع
في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال اول للخشب السريري
لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال
الاول ما يتم به النوع في ذاته او يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو الممنوع على
ما مر والكمال الثاني ما يتبعه النوع من عوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه
والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال
ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم فالمراد به الجنس اي طبيعة الجنسية لا المجرد
عن الفصل وهي المادة وليذكر ان الذاتي قد يوجد بشرط لا شيء اعني وحدة وهو
المادة وبهذا الاعتبار يكون جزء النوع وقد يوجد لا بشرط شيء وهو وان كان

منها محتملا لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان معينا محصلا بنفسه وهو النوع
اذا تذكرت هذا فنقول لا شك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل
الجسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما
صورة وجزء للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان
مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعة ناقصة انما كملت
وتمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم نعرف ذلك الامر باعتبار انه كمال صورة
لان الصورة يوهم انها حالة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية وانما
عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة مبهمها ومجملها
ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا للمادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال فلسنا
عرفناها من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك
يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ النار في حد البارد وان كان لا يوجد في حده من
حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان حاولنا تعرف
ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي
واما الآلي فيجوز رفعه على صفة كمال اي كمال اولي آلي ذو آلة ويجوز جره على انه وصف
لجسم اي جسم مشتمل على آلة والثاني اظهر واياما كان فليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء
مختلفة فقط بل على قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة
وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذي حيوة بالقوة
فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحي بل المراد انه مشتمل على آلات
يمكن ان يصدر بتوسطها او غير توسطها افاعيل الحيات من التغذية والتنمية
وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان النطق وادراك
الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته
فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام
الصناعية وقوله الآلي احتراز عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت
كمالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فلبيان
الاحتراز به مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك

من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة
آلات لها اذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآلي
على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثاني
فلا يخرج به فزيد في التعريف ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية
لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر
من افاعيل الحيوة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون
بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما في التنمية والتغذية ولا في الادراك ولا في
التوليد والحركة لا يقال ان اريد بافاعيل الحيوة الافعال التي لا تتم الا بالحيوة
فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد المثل مثلا وان اريد افعال الاحياء وان لم
يتوقف على الحيوة فان كان المراد جميع افعال الحيوة خرج عن التعريف جميع النفوس
النباتية وغير نفس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في
التعريف صور المعدنيات والبسائط لانه يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء
لانا نقول المراد بعض الافعال وكانه اشار اليه بقوله ما يصدر من افاعيل الحيوة
والصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي واما النفس السماوية فهي كمال
اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة متبعان تعقلا كليا سنبين ان للنفس الفلكية تعقلا
كليا يستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس
الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة بالقوة في
الجملة وليس كذلك النفس الارضية وانما حذف عن التعريف الآلي ليستقيم على
المذهبين قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس لما يندرج
فيه النفوس الثلاثة لان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا
وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه نفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافعال
بالآلات يخرج عليه نفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولة على النفوس الثلاثة الا بحسب
الاشتراك اللفظي ونقول انا نشاهد اجساما يغتذي وينمو وتولد المثل واجساما
تدرك وتحرك بالارادة دائما او ليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقي ان يكون لها
مبادئ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادئ مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة

فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن
تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك منظور فيه وقد صرح الشيخ في الشفاء
بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل لا يتيسر على وتيرة واحدة عادة للارادة
فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدأ افاعيل كذلك
اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون
مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادة للارادة وهو النفوس السماوية
[illegible] اراد بيان وجود نفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل واحد بقوله انا
فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم مصدر آثاره وافعاله كذلك
لبدن الانسان شيء وراء البدن والاعضاء يعبر بقوله انا وذلك لان كل واحد منا
يدرك نفسه والمدرك شيء غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه
اما المقدمة الاولى فنبه عليها في اول التنبيهات باربع حالات الاولى ان
يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج فاذا رجع نفسه في هذه الحالة لم يشك
في انه مدرك لها بحيث انا اما الحالة الثانية ان يتعطل حواسه الظاهرة وهو حال
النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صيح باسمه تنبه الحالة الثالثة ان يختل الحواس
الظاهرة والباطنة وهو حال السكران فان السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت
النائم في النوم والسكران في السكر لا يعرفان نفسهما والا لتذكرا ذلك عند التيقظ
والافاقة اجاب بقوله وان لم يمت بمثله لذاته في ذكره اي كل من النائم والسكران
يعقلان ذاتهما الا انهما ما يبقى بذكره في هذه الحالات الثلثة يدرك ذاته المخصوصة
وان جاز ان يكون شعوره بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك
ان يتوهم نفسه في اول خلقته صحيحة المزاج والعقل لا يبصر اجزائها ولا يلامس
اعضاءها بل يكون الاعضاء منوطة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول
خلقته لئلا يكون له سابقة ادراك فيتذكر كونه صحيح المزاج والعقل لئلا يوهم
فيشغله عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزائه ولا يلامس اعضاءه لئلا يكون له شعور
بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج شيئا من الاشياء ولا يشك
انه في هذه الحالة يثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه

غير ذاهل عن انيتها وهو مستول على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه موجود
وكما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة او برهان قال الامام
حاصل كلامه في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يعقل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال
اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية بديهية او محتاجة الى برهان وبتقدير احتياجها
الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يعقل عن ادراك ذاته هل يمكن
ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول لشبهة ان لا تكون تلك القضية
اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر
وعند انزواج الاعضاء وعرضناها عند العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية
الاولى في الجلائل مثل القضية الثانية بل الانصاف انا نشك في القضية الاولى فلا بد
من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه يوم او ملذ فان لم يحصل له شعور
فهو ميت ليس بحي وان حصل به شعور فاما ان يدرك انه يوم له وملذ او لا يدرك الا
انه تألم او تلذذ والتي تعطل بط والالم ينبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن
علمه بانه يدرك علم باضافة المودي اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد
من المضافين واما ان يمتنع ان يعقل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول
ماهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية
في ذاته وذاته موجود لا يتحاذ الجمع بين المثلين وليس احدهما بالحالية والآخر بالمحلية
اولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل منهما حالا ومحلا وموجودا واما
ان يكون عبارة عن حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول الشيء
عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانيتين والاولى اضعف
وهذا كله حطة اما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمتنع ان تختلف جلاء اما لعدم
مداومة بعض التصورات او لعدم العلم بعضها او لعدم الحصول تصوراتها لا على
وجه مناط التصديق او لعدم الانس الى غير ذلك ولعون الفصل بالتنبيه يدل على
ان تلك القضية غير محتاجة الى برهان واما انه بحث بيان امتناع ان لا يدرك
ذاته غير موجه لان المط المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك
بل يكفي فيه انه مدرك لذاته في الجملة هذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة

الثانية فقد بينها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله
احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او شعلك وقوة غير
مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه وهو العقل والى قوة اخرى بباقي
المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى او والقسم الاخير
الى الادراك بوسط وغير وسط فقول الشارح وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى
ما يدرك بنفسه ليس المراد بهما قسمان بل تقسيمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى
ولا بتوسط شيء لانه في الحالة المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره فبقي ان يكون
الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكن لا جايز ان يكون بالمشاعر الظاهرة
كما يجيء في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة
ولانه في الفرض المذكور غافل عن حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط
فالمراد بقوله والباطنة هو العقل لانه تبين ان الادراك بقوة اخرى وقوله بلا وسط
يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم ينقسم الى الوسط وغيره الادراك الباطن
فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين
المدرك والمدرك متعلق بقوله الباطنة بلا وسط اي الانسان يدرك نفسه بالقوة
الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان
الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس بلا وسط لكنه لما كان من لوازمه الحالة المفروضة
ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض واما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث
ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا
ولا عمقا ولا يمكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا
في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان
قلت لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن فما
الحاجة الى المقدمة الثالثة او نقول الاستدلال بمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين
الاخريين وكانه دليلان او نقول انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة
للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة مهام لما
في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء وعسى ان يذهب الوهم الى انها

بفعله

بفعله اورد الوهم والتنبيه عليه هذا هو الضبط قوله وهو الوجه الذي يثبت به صور
الانواع فان الوجه الذي يثبت به صور الانواع هذا الاستدلال بالافعال فانهم
قالوا نحن نشاهد في انواع البسائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغايرة
فلا بد لها من مبدأ وهو ليس الجسمية ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة النوعية
فهنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدركة بنفسها فانها
بهذه الجهة لا تثبت بالافعال بل من جهة انها مبدأ الافعال ولما كان اظهر الافعال
لها الحركة والارادة استدل بها واشار بقوله فالشيخ يريد هذا الفصل ان يستدل
ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة اي
من حيث انها مبدأ الافعال حتى يقال ان لنا حركة فلا بد لها من غير حركة مبدأ
وليس الجسمية ولا المزاج بل شيء آخر وهو النفس والصورة واعلم ان الصورة النوعية
هي الجوهر يقوم جنس الجسم ويخرج من تعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت
طبيعة نوع الجسم الا انه لا يقومه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم النوع
فلا يخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت
عنه ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغي قوله والاظهر انه يريد
بحال الحركة وقت الممانعة انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اريد به السرعة
والبطء لكان حال الحركة تا فيه الممانعة فيكون صلة لفعل يمانع وقوله في جهة الحركة
ايضا صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه
غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمرو واما اذا فسر حال الحركة بوقت
الحركة كان حال الحركة ظرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك
فكيف يتبين ان حض اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالدليل
عليه ان كان كيفية ملموسة شبهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية متضادة
يتقدم فكيف يحصل اللمس فليس الكلام ههنا الا ان مبدأ الادراك كما صرح الامام
في شرحه وهما مقدمتان على التمام اي الجامع والحافظ مقدمتان
على التمام المستمر المتقدم على المزاج المستمر وهو يتوقف على التمام المستمر وهو
يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا استدلال مؤكد للذي قبله بحسب

اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مساوية فان كون البدن من
الاستقصات انما علم بتطيره في الفرع والانبيق وتحليله الى بسائط وكون الجامع
اذا عاوقه ضعف او عدم تداعي البدن الى الانفكاك امر تجربي علم بتكرار المشاهدة
كما سنذكر في الفصل الذي يليه ومن الظاهر ان هذه القضية هي الخفية لا دخل لها
في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع وانما هي كالتتمة
للدليل ذكرت لمزيد الايضاح قوله وانما وقع الاستدلال بالمزاج لانه يقصد
لما قال اولا ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس
وكان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال
بالمزاج والالتيام الجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحقيقي هو مغايرة النفس
المزاج واما وجود النفس فثبت بالغرض ويمكن ان يقال الاستدلال بوجود النفس
المزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها عن الانفكاك فيكون ايضا
استدلالا بالافعال ومحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزاج
نفس الابوين والمتاخر عنه نفس المولود قوله فكيف حدثت المصورة قبل
حدوث النفس التي هي محدود منها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة
لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على المني في الرحم لتصوير الاعضاء
وتشكيلاتها وتخاطيطها بعد حدوث القوة المولدة المنفصلة على ما يشهد به
الكتب الطبية قوله يريد ان يبين ان الجوهر الذي امته في الفصل المتقدم
اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان هذا الادراك والحركة شيء واحد بعينه
وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر فهو وحدة المبدا
بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط بقوله وله فروع فان النفس كما سيبين
موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بالمادي مع تجرد وجوه الارتباط انها
مبدا القوى في البدن افعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا
احتاج الى آخر الفصل قوله اشارة الى ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك يريد ان يبين ان ادراك الشيء حصول صورته عند العقل وتقريره
ان لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثل عنده حاصل فاما ان

يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا سبيل الى
الاول والا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات الممكنة او الممتنعة
تحقيقا اصلا لا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير
لا يكون الا عند وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين
ان يكون الحقيقة المتمثلة صورته وهو المطلوب واعلم ان للشيء وجودين وجودا في
الاعيان وهو الوجود الاصلي الذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام و
وجودا لا يحصل لها بل هو كالظل للامر الخارجي وهو المفهوم معبر عنه بالصورة و
كلام الشيخ انما اذا الذي كما شيئا فلا شك في تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا
هو الوجود الخارجي الحاصل في نفسه وهو باطل او وجود غير اصيل وهو الوجود
العقلي الذي يقال انه صورة ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج
اعيان وفي العقل صور فلتصور هذا الموضع على هذا الوجه الذي يخل فيه الشبهة المؤرخ
في هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شيء فان لم يحصل
فيه اثر فلا نعقل الادراك كما لنا قبله وله بين البطلان وان حصل اثر فان لم
يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا وان طابقه فهو صورته و
هذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك
بخلاف ما ذكره الشيخ قوله انما قدم الادراك قال الامام انما قدم ذكر
القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية اما انبساطية بواسطة
ادراك المطلوب والانقباضية بواسطة ادراك المهروب ولاجل ذلك اي لتوقف
الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما
يمكن الادراك عن الادراك كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز
انفكاك الحركة عن الادراك في شيء من الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على
الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على
الكلام في الادراك ابتداء تحقق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال لتقدم
الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة
فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك

والغاية متقدمة على ذي الغاية ولا احتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى
الادراك لكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وسيعلم ان تقدم الغاية
ليس الا في التصور فاللازم ليس الا ان الادراك الحركة متقدم على ادراك الملائم
او غيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا يدل القول بان الحيوان يدرك
شيئا ليتحرك اليه او عند تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى
ان العكس ويقال الانسان ربما يتحرك الى شيء ليدرك فيكون الحركة في الجملة متقدمة
على الادراك وهذا لا يتقدم فيما قصده الشارح للاتكليف ح الا ان يقول اراد ان
كل ادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك
على الحركة في الجملة لا يكون وجها لتقدمه في الموضع ثم قال لما كان بعض الادراك
سابقا على الحركة كما نبه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما نبه على ما
اشار اليه بقوله ويمكن ان يقال ايضا فالادراك والحركة من حيث هما لا يتقدم
احدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر ولذلك صارا
مبدأي فصلين متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف الا التقدم الطبعي
كما ذكره الامام وفي عبارته انهما مبدأي فصلين متساويين مسامحة بل هما اثران
من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه القريبة
الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له في
مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصليه في الحقيقة ولعل
مراده بهذا القدر وهو كاف لاستشهاده ههنا [illegible] اذا حضر منتصبا عند
منتصبا او بمثاله لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات حصول في
العقل لا مثالها فان نفسه في مقابلة مثاله فالحضور نفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن
ليس كذلك اما اولا فلانه مناف لما يذكره بعيد هذا ان الامر الخارج عن النفس
ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في
العقل فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه
ح والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك
الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سنذكره واما ادراك

المجردات فاما ان يكون ادراك المجردات الخارجة من المدرك او ادراك مجردات غير
خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع
واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقة مثلها
عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بتنبيه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول
المثال حتى لا يتناول القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او
بمثالها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا عن المادة او لا يتناول القسمين
جميعا فقوله بنفسه يقتضي تناول بعض القسم الثاني لا كله فلا اشكال قوله
ولاجل ذلك احتاج في تعريف الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك فيه بحثان لفظيان
احدهما انه سنذكر ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك فكيف عما ههنا تعريفه
والآخر ان الشيء ليس مذكورا في التعريف بل في المعرف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن
ان يجاب عن الاول بان المراد من التعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه
اللغوي الذي هو تبيين الشيء وتصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه
بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقة انما يكون
في ذات المدرك وان كان بآلة فتمثلها فيها فالمراد بالادراك وهو الذات في القسم الاول
والآلة في الثاني وهو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة وهو معنى قوله يشاهدها فانه مدرك السوال
استعمل المشاهدة في التعريف وهو نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان النوع
اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور هو الاعم من الادراك العقلي
او الحسي فلئن قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس والنفس
لا يكون مدركا لعدم التفاتها اليه قلت الجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس
بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس وفي الصورة المذكورة لا حضور عند النفس
وكلام الشيخ حيث اعتبر مثل الحقيقة عند المدرك دليل عليه [illegible] واعلم لما
كان الادراك هو حصول الشيء عند النفس اما لحصوله عند النفس او لحصوله عند الحس
فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصوله في الحس بل امكان كون حصولا فيه او حصولا
في آلة وآلة اما محله كما في الابصار فانه بحصول الصورة المرتسمة في الرطوبة الجليدية
واما غير محله كحصول الصور الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس

الحس المشترك بل في محل متصل به قوله والاشياء المدركة الادراك مطلقا وهو
حضور الشيء عند المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك
لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه يكون
ادراكه بحسب حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه
يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك
النفس بحسب حصول الصورة لها فيها فلا امتياز بينهما لاتحادهما في الماهية
واللوازم والعوارض والتالي باطل لوجوب المغايرة بالضرورة كذا في صفات
النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان في محل واحد وانه محال ولهذا
قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك
وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات
المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة به واما الثاني
فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول
باطل كما حققنا وقد قسم من جعل الاضافة اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك
ان ذلك الشيء يتميز ويظهر عند النفس فلا يخ اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او من
خارج فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند
النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشيء عند النفس كما ان الصورة المحسوسة
يظهر في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها فلما لم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة
على القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة الى المدرك وهو باطل اما اولا
فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود الاضافتين فلا بد ان يكون المدرك موجودا
فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا منه واما في الخارج فلا يكون المدرك
الا موجودا في الخارج فلا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه
يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج
وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وارد
على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة اللاشيء او
صورة شيء والاول محال لان اللاشيء لا مثال له ولا صورة وان كان صورة شيء فاما

ان يكون

ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول باطل لان الثابت في الذهن ليس
بل صورة والثاني ايضا باطل والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو محال وايضا
يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج و
الا لكان الصورة اللاشيء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهما لانا نقول
انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في الذهن
وجودا غير اصيل لا انها مثل لشيء آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران
بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف
ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل
والمعلوم هو الموجود الخارجي قوله ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك كان
سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك
فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس بتعريف الادراك بل تعيين لمعناه
فانا نعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا يعرف انه اي معنى من
المعاني هاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدتان
احدهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فعين معناه ليعرف حاله
انه متواطئ عليها او مشكك والاخرى ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان
مدرك الجزئيات الآلة وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك
سواء كان بآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان
الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة بالنفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة
يحصل فيها او في اليها والمدرك في كلا القسمين هو النفس قوله فهو اعتراض
الفاضل الشارح بهذه ثلثة اعتراض الاول ان يقال سبب انا اذا ادركنا
شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل لكن لا نم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا
في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او بعض الاجرام الفلكية اذا لم تنسب
النفس اليها او ارتفع الحجاب بينها وبين النفس بتعقلها الثالث لو كان الادراك
حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا صورة
مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما

انا لا نم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان جهلا وانما يكون لو كانت
صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج
كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب
لانه بنى عليه بقوله فيما سبق الجهل وسكون الصورة الذهنية في الحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها وثانيهما ان الاول يمتنع ان تكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة و
اللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون
المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل واذا امتنع وجودها امتنع الوصف
بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات
الادراكية موجودا في الخارج وبعضها لا تتصف اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب
عن الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في الحالة
ومن الجائز ان يكون لها صورة موجودة في الخارج وان يذهب اليه ذاهب واما
عن احتمال وجودها في جسم غائب فنوائه من الجائز الظ ولم يتبين وكانه يزعم فيه
البداهة ولو خص الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالته لان الصورة العقلية ليست
ذات وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يجري في كل
موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية
في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل وان لم تكف في
الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس يحصل بها الادراك فالادراك ليس تلك
الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث انا لا نم انه لو حصل صورة مساوية
للسما يلزم انطباع الكبير في الصغير فانما يلزم لو كان محل صورة الصغير صغيرا وصورة
الكبير كبيرا وهما ممنوعان سند المنع الاول فيه ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة
في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوى الجسمانية او في النفس على قول من زعم ان
الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا خطر لشيء من هذه المحال في الصغير
والكبير واما سند المنع الثاني فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في
الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير
غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا في

الابصار

الابصار بل لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع
واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول
فلان صور مقدرة بتلك المقادير والابعاد لانها حالة فيها وصفة لها واما المنع الثاني
فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة الاقطار
والجهات فكيف يكون صغيرة بل يلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع
ومن العجب ان يكون في جزء من الدماغ متعدد المحلات والسكك والخانات
والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات ماء وبحار ما يدل نصف
الفلك وكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان
السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات وعلى سائر المذاهب بل على
الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب
ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تقدرها فان التقدير و
الكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار المحل
وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية
يصير مدركا عاقلا [illegible] لان الادراك معنى واحد يعني اذا راجعنا الى
عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في
تصور المعدومات والممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات
سوا رتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك [illegible] ومنها
حصول الاستدارة تقرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول
ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والحرارة والبرودة كان
العاقل مستقيما حارا باردا وانه مح اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية
فمحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم
منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا
وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال لو وجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة
الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه مح ولو وجه في الكليتين
يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس المعنى المستقيم والمستدير الا ما فيه

استدارة خارجية الى عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اى عين
الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما
مستديرا ثم قال وما الحرارة فلانها لا تقتضى كونها محلها حارا فان الحال ههنا صورة
الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكنه انما يجعله حارا لو كان قابلا للحرارة
وهو ممنوع ولم سلم انه قابل فانما يصيره حارا لو كان خاليا عن ضد الحرارة والجواب
هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت
الحرارة الخارجية واما الجواب الثانى والثالث ضعيفان فان الحرارة اذا حصلت
فى النفس فكيف لا يكون قابلة لها فكيف يجوز حصول ضد الحرارة ههنا قوله واما
احتجاجاته قال الامام الحجة التى ذكرها الشيخ لم ينتج الا ان المدرك حاصل فى الذهن
واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان
الادراك ليست عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة
العاقلة وبين ماهية الصورة وانا اقول لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء
عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان
ذلك الشيء المتميز موجود فى العقل ولا معنى للصورة الا الوجود فى العقل تبين ان ذلك
جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلى لا يحتاج الى
زيادة نظر ثم من دلائله على ما عنده من ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول
ماهيته للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا لان السواد حاصل له والجواب
بالفرق بين حصول العرض لموضوعه وبين حصول صورة المدرك للمدركات فان
الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثانى حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان
حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء لمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس
بجسم ولا جسمانى قد يشكك فى انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون
الشيء عالما شيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما حرره الامام
والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير الجواب ان حصول السواد
للمتجرد ان اريد به حصول عين السواد فهو ممتنع لانه على سبيل حلوله فى الاجسام وان
اريد حصول صورة السواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما الشبهة

الثانية

الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان ما
الغير حاصلة له فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم يشكك فى ان الله تع عالم بذاته
وبما عليه وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور و
تارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصول الله تعالى لذاته وحضور
ما عليه له على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وبما عليه وانما الشك لعدم تحقق
ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاول على الادراك الانطباعى والثانية على
الادراك الحضورى وبينا على تخطئة الامام فى وصف المجرد بالسواد ولهذا اشنع عليه
بانه جهل وسخف ومنها ان تعقلنا لذاتنا ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليه
والاول باطل لوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا
اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا
بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بعلمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا
بذاتنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا حاصلا
بالفعل وهكذا فى ساير التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة
بالفعل وهذا مكابرة وسفه وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا
لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان العلمين بذاتنا
حيثيتين بالذات وبهذه الحيثية نفس ذاتنا وبنوع من الاعتبار وبهذه الحيثية
مغاير له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس
ههنا الا امر واحد بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان
ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم
وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية
ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثانى
ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء يقتضى تغاير الشيئين
كما فى الاضافة والاتحاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف فى العلم فان
قلت فلتكف المغايرة بحسب الاعتبار فى الاضافة دون الاتحاد اجاب بانه
كاف فى الاضافة ايضا واما فى الاتحاد فلان الموحد يجب ان يكون متقدما

متقدما بالذات على الموجود وذلك يستلزم المغايرة بالذات ومنها ان الصورة
يحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا الصورة
ينطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشيء
الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحدة من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون
الادراك نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبية
اضافية فاذا ابصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية لف وقوله والادراك يكون في حس المشترك او في ملتقى
العصبتين نشر فذلك وجهان من الاعتراض لما ذكره الامام قوله والانواع
المدرك اربعة لان المدركات اما جزئيات مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات
المادية فاما محسوسة او غير محسوسة فالمحسوسات اما ان تتوقف ادراكها على
حصول لها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات
هو التوهم واما ادراك الجزئيات غير المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او
جزئيات غير مادية واياما كان فهو التعقل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد
كانت ثلثة لانه يحس ثم يتخيل ثم يتعقل ويسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير
المحسوس والتخيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او السمع او الشم
او الذوق او اللمس فاما لما لمسنا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس
مع حضور المادة واكتنافها بالغواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد بالغواشي
الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي واما لوازم الماهية
فلا يكون غريبة عنها ولا يمكن ان يزال والغريبة يمكن ازالتها عن الماهية و
يثبت للماهية عند التعقل والغريبة تختص بحالة الاحساس او التخيل وجعل الامام
قوله لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته تفسير الغواشي الغريبة وعلى هذا يدخل
فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس وربما
يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخيل
بل المختصة بها الغريبة المشخصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح
وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو انهم ذكروا ان العقل يقدر

على ان

على ان ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة وهذا الحكم
يشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والا
انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة
في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها وعرضيتها وحلولها في النفس
مغايرة لصفاتها عوارض غريبة من ماهية تلك الصورة فلا تكون مجردة عن سائر
العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءا من
الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على
نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال
واذا لم يكن جزءا منها لم يكن مشتركا بينها ولا يكون كلية واجاب بان الكلي
المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي
هو جزء للافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض العقلية وان كانت جزئية
الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي قيل انها مجردة بالعرض والمجاز
والحاصل ان الكلي المجرد هو الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة
الكلي لا لانها في نفسها كلية قال الشارح القول بان الكلي موجود في الخارج باطل
ولا شك ان زيدا في الخارج انسان وعمرا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في
الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في
موارد متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما معا فلا
يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءا منه وبعضا منه هف واذا
ثبت ان الانسانية شيء وليست شيئا واحدا فالخارج فالانسانية الواحدة
لا توجد الا في العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار
صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار
كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص
واحد الاشخاص لو تجردت عن المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك
الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية
ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنافها بالعوارض

بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزء اللاحق
في الخارج ولا يلزم منها انها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناه انها جزء
لافرادها في الخارج ولا يلزم بل معناه مطابقتها للافراد وهي تحققه والصورة
العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وسميهم
المحققون من المتاخرين قوله واما ما سويه من الشوائب المادية تقدم
في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالجسم
والشكل واللون يحس ثم يخيل ثم يتعقل حتى يتجرد اولا يتجرد اما لم يتجرد تجردا وسطا
ثم تجرد بالكلية وان الصورة التي يحس بها يحصر عقلية المدرك مع المادة واذا
تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة لو غابت وبطلت لم يبطل الصورة و
الخيالية الا انها لا تجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة
على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجرد عن المادة وسواء
واما الوهم فهو يدرك بمشاركة من الخيال معاني جزئية ماخوذة من الصور وهي
في سلسلة المدركات المرتبة في التجريد واما غير المادي فهو معقول بذاته لا يحتاج
الى تجريد فقوله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن
ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا قضية مشتملة على تكرار واستدراك لان قوله
لا يتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق لواحق الغريبة فكانه قال
ما لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اريد عدم لحوقها
بالفعل فهو مستدرك اذ يمكن ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق
غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه لوازم الماهية وقوله
وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة انما يتم لو كان قوله
الشيء يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز
ان يكون صفة مخصوصة وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يكثر تفريع على عدم لحوق الغريبة
فرع امرين احدهما ان المجرد لا يتكثر الا بالماهية فان تكثره بحسب الافراد
ان يلحقها في افرادها غواشي غريبة وعوارض تخصية والآخر انه معقول بذاته لا
يحتاج الى تجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا حاجة اليه في بيان المطلب الذي هو

بصدده

بصدده وهو ادخال اجنبي في البيان ثم كان سايلا يقول فما بالنا لا ندركه جميع المعقول
والنفوس مع براءتها عن المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب
ما من شانه ان يعقله فان اشتغالنا بالعلائق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها ونظير من
هذا ان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها
وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس السماوية
فهو ايضا يعقل ذواتها اذ لا عائق عن ذواتها واما غيرها من المجردات ولعل
التعلق الجسماني يمنعها عن ادراكها والضمير في قوله بل لعله يعود الى العلم وسوالط
واما اعادته الى ما سوى من الشوائب وسو المعقول فوجب ان يكون قوله بل من
جانب ما مستدركا اذ يمكن ان يقول واما البرى من المادة فهو معقول بذاته ولعله
من شانه ان يعقله الى تعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام
فلا يخ اما ان تعقل مادته اولا فان لم تعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل
جزئه وان تعقلنا مادته فالمادة لا تمنع من تعقل المادي وجوابه ان الموجود
ثلثة اقسام احدها العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة
لا تعلق العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود عن
المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج
الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا بالشوائب المادية انما يتعلق بعد
التجريد عنها واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى عمله اصلا البحث الثاني
ان المعاني التي يدركها الوهم من الحسن والقبح والصداقة والعداوة ليست
جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب
ان التعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافيها والوهم لا
ياخذ المعاني الا بمادة مخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صور الذئاب
لم يتصور ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان سويا او
موضوعا ثم سال بان الحال والمحل يمكن تعقلهما معا كمن حكم بثبوت الشكل للخشب
فقد تصورهما فلا تكون المادة مانعة عن تعقل الحال واجاب بانه متى ثبت ان
معنى التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير

وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان قائما بذاته فيكون حقيقة حاصلة لذاته فهو معقول
لذاته لان ذاته غافلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقة حاصلة لذاته فلا يكون
ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا
الى عاقل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعلم عاقل البصير معقولا بالفعل و
نحن نقول هاتان القضيتان غير مثبتين فمن اين يستلزم عقل الشيء ذاته عدم احتياجه
عقل الغير اياه الى عاقل وعدم عقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات
لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا وذلك ظ ونقض الشارح قوله كل قائم
بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات امران القيام بالذات
والتجرد وكذا نقض قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عاقل بالصورة العقلية ويرد
ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عاقل وكلام الامام مبني
على ان اللام في قوله فهو معقول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل و
لهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته وكانه هو الظاهر اذ معناه ان المجرد عن
المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته فمن شانه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج فيه
الى عاقل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود
الصورة العقلية والصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا
ان المادة من شانها ان يصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها تخصص
والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة ضرورة كونها ذوات
اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصور العقلية اياها واذا تجردت
عن التشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع قوله وهذه القوى
تنقسم الى مدركة القوة الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما
حافظة للصور او للمعاني وهذا الادلة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها
لكنها لم نجدها من انفسنا الا خمسة تعد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم
واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيها
لا شك في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جواهر

جسمانية

جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ وهذا ضروري لا
سبيل الى انكاره ولكن يحتمل ان يكون قوة واحدة تكون مبدأ لتلك الافعال بجهات
مختلفة فالغرض من هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى قوله والحاصل ان الموجود
في الخارج كنقطة رؤية نقطة كالخط لا شك انها لاتصال ارتسامها في الحس واتصال
الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة يجب مقابلتها في حد من
حدود المسافة حتى اذا زالت من تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام
في البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة
في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي
اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة به وبهذا القدر من الكلام تم الدلالة
ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما يحصل في ان فهو كذلك لانها لو
بقيت المقابلة في حد في المسافة زمانا لا تنقطع الحركة والكلام في استمرارها و
ايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الا نقطة فلا يكون
المشاهد خطا ممتدا لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل كفى ان يقال تلك
النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اي حد فرض
ليس الا بحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال
الارتسامات في البصر بهذه الدلالة لا يحتاج الى تحقق المقابلة في حد فرد والها
عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعا
قوله لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات بوجه ان يقال لا نسلم ان
اتصال الارتسامات اذا لم يكن البصر يكون في قوة اخرى للنفس ولم لا يجوز ان يكون
في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء يشكل ذلك الجزء الهوائي
بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلصغرها وانتقالها عن ذلك المكان
انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فيجب اتصال الارتسامات
في الهواء متصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطوات
خبيرا بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط بل لا بد مع ذلك
بالقول بتلون الهواء بلون النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات

وكان الامام قابل بذلك يلوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال
الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة ممنوع فان قلت
ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لا نم ان اتصال الارتسامات
في البصر فلئن سلمنا لكن لا نم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه
قلت المنعان مرتبان على ما وجهه الامام فانه قال انا نرى النقطة النازل خطا مستقيما
والنقطة الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بموجود في الخارج بل الاتصال
بشكلات النقطة في الخارج يرى خطا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر
لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع
فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولا لان الشكل لو بقي
عند زوال النقطة لزم الخلا لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم سوا آخر وعن
الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكروا لانه قول بمشاهدة ما ليس في الخارج
مع القول بادراك البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة الشيء الغائب عن
البصر كالمشاهد فانه ليس قولا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني
وهو ان ادراك البصر ما لا يقابله دلالة على حكمه ما يقابله يستحيل والمانع مكابر واعلم
ان النائم يشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون
عند تعطيل حواسهم صورا لا نرى بها الحاضرون في مجلسهم بل ربما لا توجد في الاعيان
امثالها والانسان يتخيل في عامة اوقاته امورا قد شاهدها او لم يشاهدها لا على سبيل
المشاهدة وليس ذلك الا لان الادراك بهذه القوة المشترك قد يقوى فيكون مشاهدة
ويضعف فيكون تخيلا [illegible] واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة يعني اذا ارتسمت
الى تشكك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس
مبادية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكن
ان يطالع تلك الصورة وهو التخيل ولولا بقاؤها محروسة مجتمعة في قوتين القوى
الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال ولما توقف اتمام هذه الدلالة
على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصور
القابل غير الحافظة بحجة ومثال اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان

المبدأ

المبدأ الواحد مصدر الاثرين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء
لقوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب
ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشيء قابل له
ثم ان الحجة ضعيفة لما سيأتي من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وايضا
ينتقض بالحس المشترك يدرك انواع المحسوسات وبالنفس بقبل الصور العقلية و
يتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسولة عن ترتيبها الواجب
حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل وآخر بعضها وعبر عن النقض بالمعارضة على
ما هو عادته اجاب عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على ان
مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب القوة كما يحفظ
في الارض فانها تحفظ الشكل لصورتها او كيفية اليبوسة ويقبله بحسب مادتها كذا
الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فقوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال واما اختلافهما
في شيء فيدل على مغايرة المدائن والحفظ والقبول هنا متفرقان لامكان تحقق الحفظ
بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال
المرض يسترجع الصور التي كان قبل المرض بحفظها فلا بد ان يكون مبدأ ادراك الصور
مغاير المبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل براسه غير ما نقله الامام فانه ليس
باستدلال افتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبدأهما بالحجة والمثال
ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ
لا يدل على وحدة مبدأهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقال نحن لا نستدل
لتغاير المبدأين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك
لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس لحصولها في الآلة فجاز ان
يكون مبدأ الادراك والحفظ واحدا ويكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة
فيتقدم الادراك لعدم حصولها عند النفس وافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير
المبدأين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك ليست بشيء ليس بشيء لان جواب
النقض يجب ان يكون بحيث لا يرد على الاصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد
مبدأ للكثرة اما بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك في مبدأ القبول والحفظ يكون

واحد ومبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجائز ان يصدر من قوة وا
فعل ويرد عليها انفعال واما قوله والصادر عن الحس المشترك اثبات الصور فمعناه
ان الذي تقتضيه الحس المشترك امر عام وهو اثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة
المادة تقييد مستدرك لانه كما يستثبت الصور عند غيبة المادة في التخيل يستثبت
الصور عند حصولها في المشاهدة على ما مر لما كان الاعم لا يتحقق الا في الاخص كان
اثبات الالوان والاصوات وغيرهما مقتضى له اقتضاء ثانيا والصادر اولا امر
واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة ويجوز ان يصدر من الشيء الواحد امور
متكثرة بالوسائط وهذا كما يرى فاسد لان الصادر من لا يكون الا امرا شخصيا واما
ان يكون عاما ويصدر بواسطة امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال الادراكات
انفعالات والذي سبق ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا يشتغل الا بانفعال
واحد اقول بل انما هو قياس من الشكل الثالث وهو ان المقابل الاشكال والمنا
لا يحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فمبدأ القبول لا بد ان يكون مغاير المبدأ
الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادي وكفى في بيان اختلاف
الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال
انما اورد دليلا على تغاير المبدأين كما دل عليه الحجة لا على تغاير الحفظ والقبول حتى يكفي
اثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تغاير المبدأين من اثبات الكلية والعجب
انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا تغايرهما واستدل ههنا بمجرد تغايرهما
الوجه الثاني ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال استحضاره والذهول
عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه نزوله حتى
يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان الادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظه
لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك
ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة
للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك التي هو آلة الادراك فهو ممنوع و
ان اراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس
عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة مؤيد المنع كما مر آنفا وللامام

منع آخر لم ينقله لقوله وهو انا لا نم ان الصورة لو لم تكن محفوظة في حال الذهول
احتاج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما
فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا يتبين انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصور
المحفوظة فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد قوله فالاستدلال
مشترك على وجودها اما على وجود حس المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه غير
هذا الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين شيئين
لا بد ان يدركهما فندرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد
من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فتكون
نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان
الحاكم هو الحس اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون مدركا لهما بحصول
صورتين في قوتين وهذا المحض اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا
الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا بقوة لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع والا
انعدم صورة كل واحد من الشيئين عند ادراك الآخر والتفاته اليه وفيه منع
ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يأكله مدركا لونه وطعمه معا وتقريره اعتراض الامام
انا نحكم على زيد بانه انسان فالحكم شيء على شيء اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب
فان لم يجب بطل حكمكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون
مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك لزيد النفس
ايضا واذا كانت النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان
هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وح يسقط الحجة واما جواب الشارح
بان النفس مدرك الجزئيات بآلة والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون
الحكم بين محسوسين يجب آليتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق
ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس
كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال الدافق الدماغ مع انا نجد خلافه جاز ان
يقال الذائق الكبد او العقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو
ادركه الحس المشترك وليس الابعاد ادراك المبصر فلا يكون ابصار الشيء ابصارا واحدا

بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان مرطاف فى العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير
المعدودة فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور
فى محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد
من الصور محل غير محل الاخرى ويلزم ارتسام كل صورة فى جزء فى غاية الصغر مع
غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول بان ادراك الحس المشترك بخيال المبصر
لا يكون ابصارا ابصارين وفيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك
كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة فى الغيبة والمشاهدة الادراك
مع الحضور والحق فى الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نم ان ذوق
النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا الحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق
الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا ادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة
فى الباصرة بل وبحصول الصورة فى العصبة المشتركة وكالة عند الحس المشترك والجواب
عن الثانى انه قياس الصور على الاعيان فالصوران توارد ت على الاعيان محل واحد
لا يختلط او على اجزاء صغيرة على المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى تحقيقه مرارا
قوله فان ادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة يدركها تقريره الدليل
ان مدرك المعانى الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظ ولا
الحس المشترك ولا الخيال لانه لا يرتسم فيها الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعانى
لم يتأد من الحواس ولا النفس الناطقة والا لم يوجد فى الحيوانات البهم ولان مدرك
المعانى الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك
تلك المعانى وهى القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات
ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدرك
الا بقوة جسمانية لكن الكلام فى انه لا بد ان يكون ادراك الصور بقوة وللمعانى بقوة
اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لا
المحسوسات بقوة واحدة هى الحس المشترك قوله ذكر علماء التشريح ان للدماغ
من مقدمه الى مؤخره انتهاء الى ما يحيط باسم الاجزاء وانتهاء الى ما يحيط باسم
البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متساويين فى المساحة جزء مقدم وجزء

مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث والمخروط قاعدته فى مقدم الراس
كان مقدم الدماغ لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض
واغلظ واقصر والجزء الآخر اضيق وارق واطول حتى يكون طوله كالضعف من
طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزءين من الغشاء الغليظ ولما كان
الارواح السبعة التى هى الاعصاب الدماغية موضوعة فى طول الدماغ كانت حصة
الجزء المقدم كالنصف من حصة المؤخر فلذلك ثبت من جزء المقدم روحان
ومن المؤخر اربعة والروح الثالث من الجد المشترك فيهما واما الى البطون فهو الدماغ
تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر و
اصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جزءا من
جوهر الدماغ نفذ من مؤخر الدماغ فى ثقب النخاع متدرجا الى الصلابة وهو النخاع
وقد سبق الغضب فى وجاز وجا من جنبتيه موازيا ومصافيا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر
الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين والنخاع كالنرمنه والاعصاب كالاسحال على
اطراف الانهار وان اعتبرنا الروح النفسانى السارى فى الدماغ والنخاع و
الاعصاب فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذة
من الجداول الكبار والاعضاء كالمزارع اذا ثبت هذا التصوير فنقول اراد الشارح
ان يبين ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة جزء المقدم من الدماغ فذكر ان قوة
الشم زائدتين ناتئتين ثابتتين من مقدم الدماغ وهو قوة الانضمار فى عصبتين
مجوفتين عند جواز الزائدتين وهما الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق
فى الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منشأه الحد المشترك بين الحرسين وقوة
السمع من القسم الاول من الزوج الخامس الذى منشأه الحد المشترك بين الحرسين وقوة
السمع فى القسم الاول خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من
الدماغ فقد بان ان منشأه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة وهو الجزء
المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث
لان الزوج الخامس كما كان خلف الثالث والثالث فى الحد المشترك بين الحرسين
فكيف يكون منبت قسم منه فى الجزء المقدم وايضا صرح الشيخ فى الكليات بان

منبت هذا التسم الحامل للسمع من موخر الدماغ وانما وقع في هذا المحيط لما راى في بعض
نسخ الكليات او في كتاب الشفا هذه العبارة بعينها وهي خطا والنسخة الصحيحة
التي تعرض لها الشروح ان هذا التسم منبثة بالحقيقة الجزء الموخر من الدماغ او
لعله لم يفرق بين جزء المقدم وبطن المقدم فان مبادي الاعصاب الاربعة في
البطن المقدم لا في جزء المقدم وهي المراد من قوله لا سيما في مقدم الدماغ لكن توزيع
الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادي الاعصاب
الحس الدماغ والنخاع ومبدا اعصاب حواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدا عصب
اللمس اما باقي الدماغ او النخاع فالزوج المصنون في مبادي الاعصاب التي هي
الدماغ والنخاع آلة الحس المشترك وانما قال لا سيما الزوج المصوت في مقدم
الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ لان بعض مبادي عصب الحس ليس
مقدم الدماغ بل باقي الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كراس عين فهو
بيان لقوله آلة الحس المشترك كراس عين شعب خمسة انهار هي اعصاب الحواس الخمس
والماء الجاري فيها الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح
المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ او النخاع واتصلت بالروح المصبوب
في البطن المقدم التي هي آلة الحس المشترك والخيال ففي نهر تادي مثل المبصرات وفي
نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ثم قال لا معنا للتادية الا ادراك النفس بواسطة الروح
المنطبع فيه صورة المحسوس وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك والا فالنفس
حركة للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحرك المثل توقف ادراك المحسوسات
على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه فانهم اطبقوا جميعا على ان الصور تادي
من الحواس الى الحس المشترك تادي حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعه
وتادي الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك
يتم ويكمل الادراك وايضا لا بد من القوى يحصل مثل المحسوسات الى الحس المشترك
وهي حاصلة في الحواس فلو لم تتادى منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره
الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد
الانسان ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم

الدماغ

الدماغ مثل ما يجد في اللسان شبهه متناهيا عدم الفرق بين الصور والاعيان بل ما
مر ارا قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسماة بالوهم الوهم سلطان قوى الجسم
كان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس بحكم فصل فانه لما لم يكن حاكما
الا في الجزئيات لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا رأى
شيئا اصفر حكم بانه عسل او حلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب
ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له
اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا هذا بناء على ما تقدم
من ان الادراك ليس مطلق الحضور عند المدرك بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب
نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف
هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما تقرر في الجواب عن الثاني
فاقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال الامام وهذا شيء ذكر
في القانون كذبه في النقل بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون بانه حكم في الشفا بان
الحافظة هي المتذكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم من ان يكون القوى شيئا واحدا
كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة وينساه فتبقى الوهم تقوية المتخيلة
بعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة في الخيال فتثبت المعنى من تلك الصور
في الحافظة وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت ماخوذة من الصور فعند تتابعها
اذا عرض صورة بعد صورة تتذكر قطعا والحق ان الذكر كما ان
لصور المحسوسات ارتسامات في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم
انمحاقها في الخيال ثم ادراكها في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا بالتوسل وزوالها
عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تجسم احساس جديد كذلك للمعاني المتعلقة
بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو
كما ذكره الشارح ملاحظة معنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالتوسل
وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم
يحتج الى تجسم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى
ويحفظ في الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى ثلثة اعمال فكرا يتصرف في الصور

وهو شأن المتخيلة وادراك للمعنى المنتزع وهو شأن الوهم وحفظ له وهو شأن الحافظة
فقد بان ان لا حاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة ساذجة
والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المتذكرة بالمسترجعة في
القانون وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان معنى التذكر وكيف فان الذكر
انما هو كون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الخزانة والاولى ان يعدل
عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله وانما هدى الناس لما
قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبي ولما لم يعرف
الاطباء الا حدوث الآفة في التخيل والتفكر والذكر بعروض النسيان للتجاويف
الثلاثة لم يثبتوا الا هذه القوى الثلث ولم يفرقوا بين الحافظ والمدرك والمراد
بهذه الاعضاء هو التجاويف الا ان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب
عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الآلات
الا انه مخالف لما ذكره اولا من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه
القوى ولما سنذكره الشيخ من تقديم قوة وتأخير اخرى وتوسط ثالثة ضرورة
انها ليست الا بحسب الموضع قوله ثم اعتبار الواجب هذا بيان للترتيب
بين القوى مؤكد لما قبله فان الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تعين
صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التي تنتقش معانيها
الى الوسط او الى آخر الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب
بين الصورة تارة والمعاني مرة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور
المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية ويسمى بالاجرام واما سفلية ويخص
باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في اعلى البدن ناسبت الجرم
دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح تتكون من
بخار الاخلاط ورقائقها ولما كانت المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطائفها
وصفايا ناسبت الروح لا النفس اذ لا نسبة بين الجسمانيات والمجردات
قال الامام هو الوجه الثاني من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة
وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات

والحس

والحس الظاهر في مقدم الدماغ عدما وآخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة
الحس الظاهر ووسط المتصرفة بينهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابي لا يليق بالمقام
البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس في مؤخر الدماغ والذوق في وسطه
فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والمتصرفة اولى بان يجعل في
مؤخر الدماغ فيكون السمع واللمس في مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد سمعت
بان بين الشمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في التجاويف فلا يرد عليه اصلا
وقال الشارح ليس هذا بدليل آخر بل ليس الا بيانا للترتيب وتنبيها على العناية الالهية
في ذلك على ان قوله السمع في مؤخر الرأس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من
قوله وليس مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما لا يشك فيه من تأمل
في كتابه واما قوله وهذا التقسيم مبنيه من الجزء المقدم من الدماغ وبحس السمع فهو
الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم او من الناسخ قوله
والحجة التي اقامها الفاضل جرى على ظنه انهم يقولون النفس لا يدرك الجزئيات
المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هي المدرك
لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم
وهذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم
يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات
هو الذي يدرك الكلي ومدرك الكلي النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح
بانهم يعترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وادراكها
بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله وهي غير متباينة
بالذات ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شيء فكونها متصادقة بين
البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به
الاختلاف في الحقيقة فعلتها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان
صفات المجرد من العلم والقدرة والحيرة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام
ان القوة الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة حالة
في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة فهو انواع واما القوى الانسانية

فهي ليست مختلفة في الموضع بل هي قائمة بمجردة فلم تحقق نوعيتها من ذلك الوجه
لهذا قال كانها اصناف وهي غير مباينة قد اكتفى بتقريب بالاتحاد
فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا
للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك ومبدأ
فعل من جهتي الادراك من الملأ الاعلى والفعل في العالم الادنى وفي بدنه فبالجهة
الاولى مباشرة وبالجهة الثانية مؤثرة فالقوة التي بها يدرك النفس الاشياء تسمى
العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي واطلاق
العقل على القوتين على الاشتراك اللفظي واختلافهما من حيث ان الاولى منهما للانفعال
والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوى النفس ولما انقسم
الادراك الى قسمين ادراك بامور لا يتعلق بعمل وادراك بازاء متعلقه بالعمل لا جرم
انقسم العقل النظري الى قوتين او الى جهتين قوة ادراك الامور التي لا يتعلق بالعمل
كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة الآراء التي
تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى القوة العملية على هذه القوة
لان مرجعها العمل واما العقل العملي فانما يصدر عنها الافعال بحسب استنباط
ما يجب ان يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباطه
من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ
العمل لا يتأتى بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهو ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به
ينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به ينتج ان
الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ادركها العقل النظري ثم ان العقل العملي لما
اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي
كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يفعل يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى
وهذا رأي جزئي ادركها العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق
للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لآراء جزئية منتجة
من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية
وهذا اشارة الى قوى النفس النظرية مرتبة النفس بداية الاستكمال الى نهاية

استعداد

استعداد الكمال او نفس الكمال اما استعداد الكمال اما استعداد ضعيف او استعداد متوسط
او استعداد قوي اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات كاستعداد الطفل
للكتابة وهو العقل الهيولاني واما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية
بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الامي للكتابة وهو العقل بالملكة وحصول
المعقولات الثانية اما بحركة من الذهن وحصول الفكر او لا بحركة الذهن وهو حصول
بالحدس والمراد بالاكتساب هنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى
اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس والا لم يصح قسمته اليهما فان قلت الحصر باطل بطريق
العلم فان الحصول ليس حصولا بالحدس والا لم يحصل الخطأ ولا بالفكر لان افادة المبادي
المرتبة كافاضة العقل بالفعل اياها فان لم يكن هنا حركة من الذهن لم يكن ثمة ايضا
حركة فالجواب ان المتعلم لا يلقى المقدمات دفعة بل مقدمة مقدمة والمتعلم لا
يتعقل الا بالاختيار فهو يلاحظ المقدمات وترتيبها في ذهنه ترتيبا اختياريا
بخلاف المفيض من العقل وهو الفعال وهو بين لا ستر به نعم ليس هنا الا حركة ثانية
فان جعلناها فكرا كما عده المتأخرون بالترتيب ولا يجب والا فلا اقل من ان
يجعل في عداده واما الاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد
حصولها كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو حصول
المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد والامام لما رأى في نسخة واو العطف
قال ان قوة الاكتساب تختلف قوة وضعفا فان كانت ضعيفة فهو الفكر وان
كانت قوية ففي الحدس وان كانت اقوى من ذلك ففي العقل بالملكة وان كانت
في غاية القوة فهو القوة القدسية وذلك سهو والشيخ قد حمل المفردات
المذكورة في التنزيل على هذه المراتب لكن لتلك المفردات ترتيب فيه وحيث
جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان تطبيق هذا المرتب
على ترتيب المراتب ولم يبه الشارحان فنقول قد تقرر ان هناك استعدادا
واستعداد اكتساب واستعداد استحضار وحضور المعقولات ولا شك ان
استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب
استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة لانه انما يحصل

باعتبار حصول العقل الملكة اولاء العقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او
الحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوله زيتها اشارة الى
الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة الى القوة القدسية فان قلت هذه الاشارات
ليست منطبقة على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك لها الصفات جميعا صفتها
فكيف يكون اشارات الى امور متباينة وبيانه انه يصف شجرة بان لها زيتا
يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس ويكاد يضيء
عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية و
انها امور متباينة لا يجوز وصف احدهما بالآخر فقول الشجرة الزيتونة شيء
واحد فاذا ازدقت في اطوارها يحصل لها زيت واذا ازدقت في الزيت وصفا
كاد يضيء فكذلك الاكتساب انما هو بقوة نفسانية وهي الفكرة ما دامت ضعيفة
ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغت الى غاية الشرف صارت قوة قدسية
فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها يرجع الى شيء واحد
كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تنبيه على انها ليست من
عالم الحس والا لكانت اما شرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد
فهذا مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية
تحقيقا لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب علت كلمته قوله قال الفاضل
الشارح انما قدم العقل المستفاد والعقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية
بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون ملكة استحضارها وذلك انما يكون اذا كان
النفس اكتسبت المعقولات ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان الملكة لا استحضار
لا يحصل الا بعد الحضور مرات والحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على
العقل بالفعل وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة
على الاستحضار كافية فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها
فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم يخص مراتب القوة النظرية في الاربعة بالاقتصار
من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل هو العقل
المستفاد ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا

وهكذا فالعقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في
البقاء وقد بقي للامام ههنا بحث وهو انه ان عنى بالقوة العملية كون النفس مدبرة
للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد
مع عدم المستعد له وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون
هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان
عنى ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها
استعدت لقبول العلوم فلا بد من الدلالات على ذلك وهذا بحث وارد
وذلك حيث يشكل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اما مخالفة المتن فلانه اثبت
الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس
بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور
بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة
والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد
الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم يصدق به فالتصور
المتأخر هو الشعور التصديقي فالمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض لان الحدس
والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم قوله فلسرعة التأدية
وبطوء هذا في الفكر ظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التأدي من
المبادي الى المطلوب وربما يبطؤ فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتأدى
اليه من زمان طويل واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة
او من المبدأ وبطوء وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف
اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عددا حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع
زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف لما اعتبر بحسب زمان
الحدس والحادس يضع المطلوب فيفيض بالعقل الفعال فيفيض منه على المبدأ المرتب
ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما يقع في زمان قد يقصر هذا الزمان
وقد يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التأدية
وهو بعد زمان الحدس فكيف تعقل ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس يمكن له

في العلم بالخط العلم بالمبادي المترتبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم
يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون للاولين سرعة
الثاني والاخرين بطوء والاول اي الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر
من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة انما تختلف سرعة
وبطوءا فالاختلاف في الكيف ثابت دايما وربما لا يتعدد الفكر فلا تختلف
بالعدد فان قلت فالفكران ربما يتشابهان في السرعة والبطوء قلنا هذا مستبعد
لاختلاف الاذهان والثاني يكون في الحدس اكثر اي من الاول وهو الاختلاف
في الكيف لعدم سرعة البادية وبطوءها ووجود العدد اما عدم السرعة والبطوء فلتوقفه
عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس فكلما كان النفس اقوى
كان حدوثها اكثر قوله ثم شرع في تقرير الحجة للنفس بالقياس الى معقولاتها
ثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس
والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بحشم
كسب جديد وفي حالة الذهول لا شك انه يمكن ملاحظة الصور من غير تجشم كسب
جديد فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس فلا فرق بين الذهول والنسيان
واما ان يكون حاصلة للنفس بوجه محصولها لها اما في النفس او غيرها لا سبيل الى الاول
والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الا نفس حصولها فيها
فيستحيل غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون الشيء غير النفس رتسم فيه الصور
المعقولة وليس جسما او جسمانيا ولا نفسا لان النفس في المعقولات بالقوة
في بعض الاوقات ولها ان تلاحظ الصور المعقولة في اي وقت شاء فلو
كانت خزانة الصورة وهي النفس لم يكن كذلك فاذن هنا موجود يرتسم
فيه المعقولات بالفعل دايما وهو العقل الفعال وقوله واما في القوة الوهمية
لا دخل له في الادلة لا ان وان قرره الشارحان من مقدماته بل هو جواب سوال
فانه يمكن ان يقال كما ان العقل بالنسبة الى المعقولات ثلث احوال كذلك
للحس والوهم بالقياس الى المتخيلات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراك
حصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عند الحس والوهم وعن خزانتهما و

ذهولها

ذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة للجسم خزانة في
الجسم بها تحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة في
النفس خزانة في النفس ايضا حتى لا يحتاج الى موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل
الجواب ان الجسم قابل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء والحرف في آخر بخلاف
النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك
واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصور
التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك متنزلا بعينها من الخزانة فان
انتقال الصور والاعراض محال بل بان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند
المدركة وحدوث مثل تلك الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مباين
فنقول ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال
يفيض مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مباين
كما في الخزانة فنقول لعلهم لم يخلوا ذلك لكن لما لم يشك في ان الجوهر العقلي
من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه حتى لا يلزمهم اثبات ما لم يدل عليه
البرهان قوله لان الخارج من الجسم لا يكون مفارقا اي الخارج عن الجسم
لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا فالجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهر ناطق
النفس يجب ان يكون عقلا قوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال بما انه
موجود اقتدارنا فيه المعقولات اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلث
للنفس بالقياس اليه فالادراك يجب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات
مرتسما فيه فادراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليها
وذهولها اليه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى شيء آخر اما الى البدن او
الى صورة اخرى كما ان المرآة اذا حوذي بها شيء ظهر فيها صورته واذا حوذي
بها آخر زالت الصورة الاولى كما في الخزانة قوله الا قوله هذا الكلام
دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ذكر الامام اي حاصل الحجة ان الانسان
بصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا
بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ في الشفا لا حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه

بانه لاشك ان كل ما حدث بعد ان لم يكن لابد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون
عقلا لو كان مجردا وعالما فلا بد من اثبات هاتين المقدمتين اجاب الشارح بان
الحجة دلت على انه محل الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسياتي البرهان على
ان كل مجرد عاقل وايضا الجاهل يمتنع ان يفيض المعلوم بخلاف غير الملون فانه
يمكن ان يوجد الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات الخ تكرار لدلالة
الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لاطائل تحته قوله قال الفاضل الشارح
ايراد هذه المسئلة قال الامام هذا البحث انسب بنمط التجريد لانه بحث عن
تجرد النفس الا انه لما اثبت العقل خزانة للنفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس
ليس بجسم ولا جسماني ذكر دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للمتعلم
عن ورطة الحيرة فليس هذا البحث ههنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح
نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان احوال النفس بعد
تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات ههنا لان الكلام ههنا في النفوس
الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام
انها ذوات النفس بهذه الصفة لكن قوله فتبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن
الاجسام والجسمانيات صافية لانه لم يتبين الا انها شيء مغاير للبدن واما مغايرته
عن الجسمية فانما ذكره ههنا نعم قد اثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية
كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساس وبحث ايضا في نمط التجريد عن كمالاتها
لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة عن البدن والبحث ههنا عن وجودها
للنفس والبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين قوله
اشارة الى تمهيد اصل كلي حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم
من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع يلزم
من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته
او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه
ضرورة والا فلا قوله يشرع في تقرير الحجة تقريرها على الوجه المرتب ان
بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول

منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون كل معقول منقسما بالفعل او بالقوة فان كان
منقسما بالفعل كانت تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة
والحاصل في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة بالفعل وانه محال على تقدير
جوازه فهو مشتمل على الغلط لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد موجود فيها
بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء
متباينة الوضع وان كان منقسما بالقوة وانه محال على ما سياتي ومع ذلك فالغلط حاصل
لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم فمن المعقولات
ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا
ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة
الوضع فينتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المط لكن الشيخ جعل اللازم
اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المنقسم بالقوة
وانه سنبينه وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى اجزاء فلا يتمشى
الدلالة بجميع الجسمانيات لكن الظاهر ان النفس ليست بجسمانية فانا نعلم بالضرورة
قيامها بالذات وقوله ومحلا لمعقول الواحد هو محل سائر المعقولات كما مر اي لان
النفس تحكم بعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد ان يتعقلها لكن
هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام في معقولات النفس واما
ثانيا فلانه يمكن في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق
قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت
عدم الانقسام الى الاجزاء الا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام الحال
الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام المحل الى الاجزاء
العقلية تجرده فتبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما فسرناه
لهذا استنتج انه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام
الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم
انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل
الى اجزاء مطلقا انقسام الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الو

ضع

يوجب انقسام الحالي الى اجزاء متباينة الوضع في الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا
زيادة مستدركة واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل اورد الشيخ بعد هذا سؤالين
فحملها الشارح على احتمالين في الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان
المعقول لا يجوز ان ينقسم لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى مختلفات وذلك
ظاهر فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام الشخص الى اجزاء او انقسام الجنس
الى الانواع فهذان احتمالان واقول الاحتمال الثاني في غيرات لما تبين ان المراد قسمة
الكل الى الاجزاء فكيف يحمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الاقسام في الانقسام
الى انواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقال المراد انقسام
الجنس الى حصص الانواع وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية لانا نقول هذا الانقسام
جعله الشيخ في مقابلة انقسام النوع الى الاصناف وانقسام الجنس الى الحصص انقسام
النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا لها والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال
الاحتمال الاول والسؤال الثاني على ايراد شبهة على الدليل بما اشتبه على السائل
ما اورده المعلل من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب
ان يقال لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء
غير متناهية بالفعل واللازم باطل والملازمة احاطة العقل بالا يتناهى ومع ذلك فهو يعقل
على المط وكان سائلا يقول لا نم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة
ويكون حالا في المنقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصور المعقولة
فيجب بانه غير الانقسام الذي نحن بصدده وسيأتي له مزيد تقرير
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخلو اما
ان يكون حصول العقل في القسمين في العقل مغاير لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة
المغايرة بين الشرط والمشروط فلا بد ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين فانه
لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزءا آخر للماهية
فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار او عدد وح لو لم يكن
ذلك المعقول متعلق الماهية به مقتضيا له يكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة
لا يختلف وقد فرضناهما متشابهين ومتشابهين له هف والثاني ايضا باطل والا لكان

الصورة

الصورة المعقولة مشاركة بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومقدار قبل القسمة ويلزم
من امكان القسمة امكان الجمع والتفريق الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن
ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان لان في اقل من ذلك المقدار ملاحا كان
اجزاء العقلية لما كانت متشابهة ومشابهة لما في تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل
في العقل كالكل فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشيء
الا حصول ماهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية
فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية ملابسة
لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها هف وقول الشارح في القسمة الاول
وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان
يكون حصول القسمين شرطا في معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذلك يجوز ان لا
يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا والحق ان يحذف
ذلك اذ ليس له في الاستدلال مدخل ولا له في متن الكتاب اثر ثم في هذا الدليل
نظر من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يمكن ان يقال لو كانت الصورة
منقسمة بالقوة لم يكن مجردة عن اللواحق المادية هف فلا دخل لابطال القسم الاول
في ذلك اصلا الثاني انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصور المعقولة معروضة
لهذه العوارض بالذات فلا نم بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس
التي في جسم مادي يعرض لها هذه العوارض كما يعرض للحال المقدار الذي هو للمحل
والانقسام العارض له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة تعرضها
لمحلها فسلم ولكن لا نم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذا العارض بل
الذي ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها واما انها
يكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا ... لم الفرق بينهما حاصله ان الصور
الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس وتميز بينها فلا يلزم
الا فيما هو كذلك وهذا بازاء ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع
فيكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع ههنا بمعنى المقولة
لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى

الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا يقوم بذي وضع
وايضا لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان من الصور الخيالية ما هو معدوم
ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات فتعين ان يكون المراد بالوضع ما هو المتوهم
واعتباره بين الاشياء المتعددة التي هي الاجزاء دال على ذلك قوله واعترض
الفاضل الشارح بذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان
يكون الصورة العقلية معروضة بعوارض غريبة بط لان الصورة العقلية صورة
شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لسائر
الاعراض الحالة في النفس اعراض غريبة عن ماهيتها فلو استحال حصول الصورة العقلية
في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحالة حصولها في النفس المجرد ايضا
وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية
الثاني انه لو ثبت تجرد الصور العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان
كل حال في المتحيز ذو وضع واليه اشارة بحسب محله الى آخر ما ذكر ولم يحتج الى بيان
ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون
وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب باخذ الاستنتاج من قياسين
واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من الظاهر البين ان المراد بالوضع
ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وهذا ايضا مما تحقق اختلاف المحققين
لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون
معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عينا اذا حلت في عين فان كانت
احديهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت
الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر واما الصورة وهي غير اصلية في الوجود اذا
وجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام احديهما او وضعهما انقسام الاخرى
او وضعها وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع انها
يعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصورة و
الاعراض متمانعة اذ الصورة المائية لا تجامع الصورة الهوائية والسواد لا
يجامع البياض وصورهما في العقل تجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة المادية

العظيمة

العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصورة النفسانية فقبول النفس منها للعظيمة
كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمحي عند حدوث الكيفية القوية بخلاف
الصورة النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا
زالت لا يحتاج في استرجاعها الى تجسم وكسب جديد بخلاف الصورة المادية
اذا زالت يحتاج اعادتها الى مطالبة السبب الاول قوله واما اعتراضه
المستفاد بذان اعتراضان على دليل جسمية القوة الحسية والخيالية الاول
ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتمايزة الوضع المنفوض بالهيولى
التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع قوله
بل بغيرها كما يقال الوهمية انما يدرك معنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من حيث
هي كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك معنى المحسوس ومدرك
الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله هو الاحتمال الثاني اقول هذه
معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة
عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية
او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة
قسمة الكلي الى الجزئيات ومعناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذاك
في ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة
الكلي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزاوية المعنوية التي يضاف الى الكلي
اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما
لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فيه ليس
بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم
اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكلها مع انه معقول
بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى
الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه ينقسم بانقسام آخر فلا بد
في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان
المعنى العقلي الواحد البسيط الذي اسند للنفس على تجرد محله فكان جواب السؤال

وهو ان يقال سبان الكلام في القسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان
المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نفرض الكلام في الجزء
البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما بين
ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع اما تقرر من كلام
الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذا الاجزاء لا ينافي ذلك
قوله استدراك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل لقائل
ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كان عاقل معقول فلا يخ اما ان
يكون تعقل المعقول بالفعل والا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالم عن
النقض وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلا معقولا
هو المط لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل تعقلها
بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل لا ينافي ذلك كما ان الهيولى
بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة ويجب اقتران الصورة موجودة بالفعل
قوله شرط سيذكره وهو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجي
ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالمط ان كل معقول
اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول
بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما اولا فلانه ربما ان يكون يعقل مع
غيره واما ثانيا فلان معقوليته مع كونه مقارنا للعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول
فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قيل لا نم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل
لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وح لا يكون مقارنا له فنقول اما المعقول ههنا المعقول
المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل
او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شان ماهيته ان يقارن
معقولا آخر فان كان ذلك المعلول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون
ماديا او لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة
مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن
ان يكون عاقلا امكن ان يكون معقولا فان كان مجردا فلا مانع من ان يقارنه معقول

آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنة للصورة العقلية
ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله او شيء آخر
ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قولهم اللهم الا ان يكون ذاته مميزة
في الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة المعقولة ليست قائمة بذاته
والحق ان لا يحمل على الشيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته
امكن مقارنته للعقول الا عند وجود المانع كالمادة او شيء آخر لو فرض لان ذلك
الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد سؤالا يجب المانع في وسم وتنبيه وكذا في قوله
اي ان كانت حقيقة مسلمة لذاته لانه لو كان المراد بهذا التكرر شرط التمام بالذات
ولا قائل فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقة مسلمة من المادة
او من المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا آخر
فان ذلك المعقول قائما بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن
الصورة العقلية فيمكن ان يكون عاقلا وقوله وتقدير الكلام في ضمن ما يلزم
ذلك الما قدر ما يلزم جوابا عن استدراك الامام لان عقله لذاته ليس جزءا من
عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو يتضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع
جزء من التصديق او كالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك
وهذا انما يتم لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان
تصور الموضوع ليس جزءا لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لا نم لا
يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في كتابك وما في ضمن الكتاب
ليس جزءا منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا
آخر وهو ان هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح من الظاهر انه ليس له دخل في الدلالة
على ان كل معقول عاقل وانما توجيه الامام فمستقيم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقلا
لذاته وثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن
ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا بان يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات
لما مر من المقدمة الاولى فيترتب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل
لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال هذا دعويان احديهما ان

كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى
بين الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وح يندفع الاستدراك لكن
هذا توجيه ثالث قال الشارح الفاضل المقصود من هذا الفصل بيان
كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل وحتى يثبت
ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به واما بيان صدق المقدم
فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده
امكن ان يكون معقولا مع غيره وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهية
ماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنة المجرد
المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل
نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه
مح واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل
لكنه مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليس الا التعقل فامكن ان يكون المجرد عاقلا
وهو المط واما تقرير الاصولة فان قال لا نم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا
دليل عليه ولئن سلمنا فلا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره
سلمنا لكن لا نم ان تعقل المجرد مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران
صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما للآخر حتى
يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية له في الماهية سلمنا لكن
لا نم ان امكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصوله في العقل
قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر مقارنة
احد الحالين للآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف
امكان مقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده
بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك فغاية ما في الباب
ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لا امكان عقله
مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول ومعقولية مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم
منه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمنا ذلك

هذه الانواع فانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرد للمعقول
بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل واما
اذا كان المجرد موجودا في الخارج ممنوع ولئن سلمناه فلم لا يجوز ان يمتنع في
الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة
فيما تقدم من قوله فاما ما هو ري من الثوابت المادية الخ فالاعتراض ههنا غير
مناسب وهذا الحكم لانه لم يتبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع بل لا ورود ولهذا
المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن
السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تميز ذلك الشيء
وهذا الحكم لانه لم يتبين فيما تقدم ببرهان فهو في حيز المنع بل لا ورود ولهذا المنع على توجيه
الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث
لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل
وهذا التميز هو الذي يسميه صورة فلو لم يكن مساوية للشيء في الماهية لم يكن المدرك
ذلك الشيء بل امر آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال
بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه
بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني مقارنة العاقل
وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة مقارنة المطلقة وذلك
كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان
المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول
لا يكون مقارنة احد الحالين للآخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون
امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون
عاقلا وهو المط ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف
صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعترض
على ما اخترعه كونه صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو المعقولية المجرد
التي هي مقارنة للعاقل سقط هذا السؤال اما لان صحة هذه المقارنة لو توقفت
على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده

وسوح ديذه الملازمة لا اعتبار عليها وعندي ان السوال الخامس لا يرد ايضا
على ما قرره الامام لانه ما الزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين
بل الملزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما توقف
صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا
وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود
في الخارج للمعقول ليست الا التعقل وقد امكن عقله فذلك منع على مقدمة لم يورد
المعلل نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود
العقلي صحتها بدون الجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه فكيف لا يكون كذلك
وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل لم يتوقف على الوجود العقلي لتستحيل
ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد الخارج واما السوال
السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة
لا يتوقف على صحة الوجود العقلي وانها ثابتة في الوجودين فعند وجود المجرد
في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا
على ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر
الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج امكنت المقارنة لا محالة وهذا الجواب على
الشيخ حيث قال فمن شان ماهيته ولبعد ما ذكره الشيخ ويورد ما يتوجه من هذه
السوالات عليه لتخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقولين يمكن ان يتقارن
معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة امكن
ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا فللسايل ان يقول المراد بالامكان
مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال للحال او امكان مقارنة
الحال للمحل فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن
لا واحد منهما يستدعي التعقل وسوظ وان اردتم مقارنة المحل للحال وهو ممنوع والوجه
لا يدل الا على امكان المقارنة المعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان
المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نم امكانها والمعقول موجود في الخارج
بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سلمناه لكن لم لا يجوز ان يتحقق المقارنة

الخارجية

الخارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب عن السوال الاول فان الاستدلال بطلان المقارنة وعن الثاني
بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما يجي واما السوالات الاخر
فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمخالف لمتن الكتاب والله اعلم
قوله ولعلك تقول ان الصورة المادية لا يستراب بان هذا السوال يبنى
الصدر الغير المادية اظهر فانها اذا كانت في الخارج كانت عاقلة وماهيتها العقلية
هي ماهيتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة
في الخارج فالمادة تمنع عقلها فاذا وجدت في العقل بلا مادة مجردة عن المادة زال
المانع فلم لا يصير عاقلة فاحتاج تقرير السوال فيها على بيان مانع من التعقل وزواله
فيكون اشكل فايرادها ارشادا الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح ان الصور العقلية
سواء كانت مادية او لا غير اصلية في الوجود والعاقل لا بد ان يكون متاصلا
في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين ليست بقبول الاخرى اولى من
الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما اولا
فلامتناع اجتماع الامور المتماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات
المختلفة وهي مطابقة لها وح لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية
الا يرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطو في الماهية لا جرم كانت محلية الحركة
للبطو اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهي توهم انه ظن ان اختلاف
الشيئين في الماهية يقتضي محلية احدهما حالية الآخر فقال الشارح المتقدم الصادق
ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة
محلا للسواد والبطو محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان صفة
لمخالفه الآخر فكان سائلا يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية عاقلة
فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتين في النسبة
الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كل واحدة منهما متميزة فيه فلو كانت احدهما
محلا للاخرى لكان احدهما حالة في المحل وفي المحل والاخرى حالة بالذات فيه
فاختلفت نسبتاهما والثاني ان كل واحدة منهما يجوز ان ينبئ عن الاخرى بحسب
ماهية ومعقولية فلا يكون احدهما محلا في الاخرى وفيه نظر لان اللازم البين للشيء

لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة واعلم ان سؤال الامام
الا مغاير هو انا لا نم ان بعض الصور ليس اولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كانت
متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الآخر
المحالية كما في الحركة والبطء وكما في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا في
الآخر لو كان هيئة وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما باقي الكلام
فخارج عن التوجيه قوله فاستدل على الجزء المشترك القسم الثالث له جزءان
مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزءين
المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص
بالفرض لان فرض كونه موجودا في الخارج مستقلا بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون
الا مقارنة المحل للحال قوله واعلم انه لم يحكم جواب سؤال وهو ان يقال قولكم
يمتنع ان يكون الصورة العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها مقوض بالقوى
الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها
اجاب بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما
بالقابلية والآخر بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى
الصور والمعاني والاظهر في الجواب ان قوى الحيوانية اعيان اصلية في الوجود
وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق قوله
واعترض ايضا تقريره قال الشيخ الجوهري المستقل اذا قارنه يعني معقول كان له بالامكان
جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والا لكان اذا
قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا بل يكون
متصورا وح يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى
المعقول بما قارن النفس مع غواشي الغريزية ويكون النفس في تلك الحال عقلا بسيطا
كانه ما انطبع فيها مما خرجت من القوة الى الفعل واذا حصل اعداد للنفس بتجرده
عن الغواشي الغريزية انطبعت في النفس ويصير عقلا بالملكة فيكون النفس في الحالة
الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي ولها بالامكان الخاص بتجرده عن
الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فههنا المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان

الخاص

الخاص وفي سائر الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان
العام ليعمهما والمقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة والغواشي و
التصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشي
للمقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان
لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا هي مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة
في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريزية وكان كلام الشارح ان المحسوس
البديهي اذا ترقى في الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون
له مقارنة ما الى النفس لحصوله في النفس وكون النفس ح عقلا بسيطا لانه ما
انطبع في النفس بعد ثم لما جردته عن الغواشي الغريزية انطبعت في النفس وصارت
عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجرد التعقل
والاتصال لا بطريق الحلول وبمعنى المعقول المعنى الذي سيعقل بالتجريد وعلى هذا يتم
العناية والاوضح في هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه
معنى معقول هو في العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شانه انه اذا وجد في
الخارج يتصوره وبهذا الحقيقة اعادة لما تقرر من قبل قوله ولعلك
تقول ان هذا الجواب يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة
في الخارج بان يقال ان مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة في الخارج لكن
لا نم تحققها في الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا والمانع
عنها منتفيا وهذا ممنوع وهذا هو السؤال الآخر الذي اورده الامام واشار اليه
الشارح الى ان جوابه يجيء من بعد وفي هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان
امكان التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل
لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب ح لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة
لازم للماهية قوله فح يسقط اصل السؤال قلنا لا نم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي
في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود
الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقبل تقريره لا بد من تمهيد
مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير موجود في الخارج قائم بالذات فلو كان

عين الصورة العقلية لكان القائم بالذات عين القائم بالغير وهو ح وايضا اذا
عقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان
الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانه محال واذ قد ثبت ان الصورة العقلية
غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها في الماهية والا لم يكن المدرك ماهو في
الخارج بل هو آخر فهما شخصان من المهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية
اي الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت
عند العقول كان لها اشخاص وماله اشخاص لابد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كلي هذا
فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذ الحق هذا
التصور فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته وهو المعقول موجود في العقل لكن لا يلزم
انه يمكن مقارنته للمعقول بالنظر الى ماهية النوعية لكن الممكن بالنظر الى ماهية النوعية
لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن للماهية الانسانية
غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية امكان المقارنة للماهية
الموجودة في الخارج بل يجوز ان يكون المقارنة للصورة العقلية التي هي شخص من
اشخاص المهية ولا يكون للشخص الموجود في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع
وفي قول الشيخ بحسب ماهية النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة و
الموجودة شخصان للماهية فان الحقيقة الخارجية لما كان تمام المهية الموجودة
في الخارج وتمام ماهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها فهي بالقياس اليها
منسوبة الى النوع لا نوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد
من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع
يعرض الشارح لبيان كمية الاقتصار وذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها في
الخارج بصيرة ملحوقة بلواحق غريبة مشخصة وغير مشخصة ينفصل بها عن الماهية
المرتسمة في العقل فيجوز ان يكون بعضها مانعا من المقارنة واما الماهية في العقل فهي
مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شيء يكون شرطا للمقارنة وكان سائلا
يقول سبب ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة بالعوارض
الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية

العقلية

العقلية اعتباران احدهما من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون المعقول
بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليهما بالاعتبار الاول دون الثاني و
النظر هنا ليس الا في الاعتبار الاول وهي الماهية التي اذا وجدت في الخارج
قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون
امكان مقارنتها لاجل شرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبار
الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر
الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطا للمقارنة فنقول امكان المقارنة انما هو
بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشيء منها
دخل في عروض الامكان ومجال المنع باق ... تقرير الجواب ان استعداد
المقارنة اما لازم في الحالين او لا حصول له الا عند الارتسام في العقل وح اما
ان يكون مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون
حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة
والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية
بعيد الاستعداد فسقط الشك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر من
ان المهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق
الخارجية ولو لم يذكر الكفي في الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما لذات الماهية
او لغيرها والثاني باطل فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط الثاني
ان ما يلوح من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مط
وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام فح يكون لزوم
الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام وهو خلف لا مط
فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني
باطل باقسامه فتعين الاول الثالث ان تقسيم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال
استعداد المقارنة اما مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث
هو المط الرابع انه يصح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لانها
مقارنة الماهية للمعقول وح يكون تقسيم القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا

الا عند الارتسام الى ثمة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد ح لا يكون الا مع المقارنة
فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل كمني ان يقال الاستعداد اما لازم في الوجود
او غير حاصل الا عند الارتسام وسوبط لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد
الشيء معه وانه ح ثم ان اراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال وقوله وان كان انما
يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة
وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول
من الثلثة والفاء في قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه وانما كان هذا اشارة الى
القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول
الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد
واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد
مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما
كان لازما لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر عنه اقامة للملزوم مقام اللازم
واما قوله قبل هذا والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة الماهية
بمعقول فلا حاجة اليه ثمة لانه ما ادعى الا ان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند
العقل اشارة الى القسم الثاني كما ذكرناه وكان الواجب تاخيره الى هنا وكان
في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه
والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فايدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد
ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما فسره الامام فان اكتساب الاستعداد
لما كان آيلا الى اكتساب المقارنة عبر به عنه لكنا لو وجهنا كذلك لصاغ القولان
والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجه
في قوله فالانسب في توجيهه الواو لا الفاء فان المعنى ان الماهية لم يكتسب الاستعداد
الا عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة يلزم ح وفي قوله ان
قوله فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا
القسم نظر لان هذه العبارة صريحة في تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه
على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول اي يحصل

الشيء ثم يحصل استعداد ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وح يكون هناك ضمير ان في قوله
ظاهرا راجع الى الشيء وفي فاستعد هو عائد الى الماهية بتاويل الشيء حتى حصل الشيء
فاستعد الماهية ولا بد ان يقول ان قوله اولم يكن استعداد به شيء وقد كان عطف
على الاستعداد انما يستقيم ومن حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول
على زعمه والظاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه
الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف
فان لم يتوقف فهو اما حصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للماهية
وح سقط الشك وان توقف على الارتسام لزم توقف استعداد المقارنة
على وجودها فيلزم احد الامرين تاخر استعداد الشيء عن وجوده وحدوث الشيء
من غير استعداد له وهما محالان فحمل قوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في
العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما يكون
مع حصول الاكتساب على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فتفسير المعية
بالبعدية وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه وكلمة او في
قوله او لم يكن بمعنى التساوي والا كان المناسب الواو الواصلة اذ المحالان لازما
معا لا احدهما ثم قد يبان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف
استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة
المعقولة لصورة اخرى حالة في محلها والاخرى انها مقارنة الصورة لغيرها ثم
قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة الحالين على
حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى
الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان
اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقفت
استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها
لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولهما في المحل على الارتسام
ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المط وفي هذا
التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند

الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان يكون لا يحصل الا
الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل لازم
لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم
وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة
المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من
ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف
صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة على وجود المقارنة
الخاصة لكن لا نم انه صح وانما الصح توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها و
ثالثها انه قد احتمالين في قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر وهذا نظر
الشارح وليس بشيء لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه
والاعتراض لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه بقي قول الشيخ فيجب ان يكون هذا
الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية ولا دخل في توجيهه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف
ما توجه اسولة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل
استدلاله ان مقارنة المعقول للماهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج وهذا
المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن ان يكون عاقلة وح لا يصح اشتراط القيام بالذات
ولا استثناء المادي الثاني النقض بسائر المادیات سواء كانت قائمة بالذات
او بغيرها فان الماهية المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها في الخارج
لا يستلزم الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان يكون عاقلة الثالث
النقض بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان
اما ان يكون لازما او حالة الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج
لقيام الهيئة بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشيء في العقل
امكن له في الخارج فليتامل [illegible] وهو جواب لسند آخر لما حكم باستلزام
استعداد الماهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض
بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل في نوع غير مستعدة لها في آخر و
الجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت

لها ما دامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة اذا كان لها استعداد قبل الاولى
ان يبقى الاستعداد لها ما دامت على طبيعتها النوعية وفي هذا الكلام دلالة ظاهرة
على ان الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول والموجود في الخارج [illegible] يريد
ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية بعد تمام الكلام في ادراكات
النفس شرع في حركاتها وهي اما حركات النفس السماوية او حركات النفس
الارضية وهي تصدر عنها اما بشعور وارادة وهي الحركات الارادية او لا بشعور
فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية
لوجودها في النبات كما في الحيوانات ومبادئها ليس قوى طبيعية واما ان
لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات
النفسانية وهذا القسم لم يذكر الشيخ والقوى عند الاطباء ثلث اجناس لانها
اما ان يكون مع الشعور وهي القوة النفسانية او لا مع الشعور ولا ح اما ان
يختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية او لا وهي القوة الطبيعية والقوى الطبيعية
اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل النوع واما ان
يكون لتحصيل المادة وهي المولدة واما لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد
الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الغريزية
هي الحرارة النارية في سائر البدن التي بها النضج والطبخ وسائر الافعال
في المعدة جزء منها به الهضم المعدي وبعض الفضول وفي الكبد جزء منها به نضج
لطائف الكيلوس ويحصل الاختلاط وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى
انه الدم يحرك الدم تحريكا موالروح ويفيده المزاج يستعد القوى وكذا في سائر
الاعضاء واختلفوا فيها وذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاستقصة النارية
التي في البدن وكانت اذا خالطت سائر الاستقصات افادتها طبخا وقوة
والتيام وقال ارسطو وجمهور المتاخرين انها حرارة سماوية افيضت على
البدن مع فيضان النفس ولا بعاثها من السماويات يناسب جوهر السماء حتى
يستتبع قوة تجسمه ويجعل الاجسام الحالة فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول
الحيوة وهذا هو الحق اما اولا فلانها يفارق بالموت والاستقصية باقية ولذلك

تسود البدن وتعفن واما ثانيا فالحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازدادت
لافعال الطبيعة جودة كما في بعض الاسنان وبعض الاوقات وليس هذا شان
الحرارة النارية فانها يضر عند الاشتداد واما ثالثا فلان اجزاء الحرارة والبارودة
اذا امتزجت وتفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالمرة حتى صدت
كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في ساير البدن واما رابعا
فلان هذه الحرارة يؤثر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين اجزائها الكثيفة و
اللطيفة ولا شك ان الحرارة لا يكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت
هذه الحرارة نارية لسرت لجرم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمين
ولا سيما وادنى الحرارة واذابتها كافية فهي بالضرورة نوع آخر مخالف
بالحقيقة للاستقصية ومن ثم عرفت انها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ
لكمالات البدن ولاجل انها آلة في الطبيعة في افعالها نسب اليها كدخانية
البدن ويقال حرارة عزيزية ولا يقال برودة عزيزية وكذلك لان مركبها
الرطوبة يقال رطوبة عزيزية ولا يقال يبوسة عزيزية اذا عرفت هذا عرفت
ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية بعطف انعاشها
على حصول الماجزاء المحارة ويشبهها في قوله والحرارتان تحللان وهذه فائدة
جليلة لكنه في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وينبعث ايضا من
كل نفس كيفية فاعلية ان الحرارة الغريزية صادرة من النفس وليس كذلك بل هي
فايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان
النفس فان تعلقها هو المعد لجميع كمالات البدن والثاني ان المنبعث ليس هو الكيفية
بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية فايضة
من الحار الغريزي الفايض على البدن والثالث ان قوله والحرارتان تحللان
على تحليل الرطوبات يقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر في الرطوبة لكن تاثير
الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر
ويحلل ويجذب بها الجاذبة القوة الطبيعية اما ان يكون فعلها لا فعل قوة اخرى
وهي المجذوبة او لفعل قوة اخرى وهي الخادمة والغاذية مخدومة لان فعلها

ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزائد على بدل
ما يتحلل خادمة للغاذية والمولدة واخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا للغاذية
والنمو والسمن بعد فان تناسب الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار
الثلثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب تقتضيه الطبيعة الشخص وبان تلك
الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو
يخص بهذه الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه فيها ويوافقه اما مخالفته فلان
السمن لا يزيد في الطول غالبا وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو
واما موافقته فيها فكما اذا عم السمن ساير الاعضاء حتى الراس والقدم في سن النمو
قوله هذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة ان قوة في الانسان تحصيل المني
وهو الدم لا كتساء الصورة المنوية يستعد لفيضان قوة اخرى فيميل مع المني الى الرحم
وهي القوة المغيرة الاولى فيتصرف الى المني ويفصله الى الجواهر الاعضائية حتى يمتاز
مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة
فتقبس كل عضو صورته الخاصة به فيحصل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للغاية
من تحصيل جوهر البدن اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يداخله جوهر العضو ويصير
جزءا له وهو الالتزاق ويشبهه به حتى في قوامه ولونه فهناك ثلث قوى المحصلة و
الملصقة والمشبهة والغاذية المجموع هذه القوى او قوة تجذب هذه الثلاث
والظاهر الاول اذ ليس في العقد تفعل غير الافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذهب
بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر
العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة لذلك لكنها مغيرة
اولى لان تغيرها الخلق العضو وتغير المشبهة لتغذية والاول مقدم وعلى عبارة الشرح
سوال وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة لتمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة
وهو تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام
وهو القوة المنقصة لبقاء النوع وخاص وهو محصلة للمادة الرجلية فالمقسم
العام والقسم الخاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي
دعاه الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها مع انها من القوة

الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تتمة المولدة حيث تتم فعلها لا لانها قسم
واما قوله والغاذية والمنمية يخدمان المولدة كما مر فهو اشارة الى ما قال في الدرس
السابق لما كان المادة المعدة للتوليد لا محالة اقل من الواجب لشخص كامل جعلت
النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيف من المادة التي يجعلها الغذاء
شيئا فشيئا فيزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة الزائدة في الاقطار
هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة التي هي النطفة هي النفس النباتية
على ما ذكره في اول النمط من ان النطفة يكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم
حصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية فيكون لها غاذية ونامية وهذا حمل
للغاذية والنامية الخادمتين على غاذية المولودة ونامية وقول ابن نفيس
المني الى جواهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يقل به
احد بعيد وايضا يقتضي ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل
ينبعث بعد القوتين المنفصلة وهو ينافي تقسيمها الى محصلة ومنفصلة وكلام
الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين ونامتيهما اما خدمة الغاذية فلان المني
من فضلة عد الاغشية واما خدمة النامية فان معظم الاعضاء وتوسع مجاريها
حتى يصير الى المنية الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني ولا يحدث الشهوة
الا بعد عظم الاجزاء قوله فيثبت ايضا عند القرب من تمام البلوغ
لان سن النمو غاية الى ثلثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضا والحق ان وقوعه
حين لا يفضل من المادة التي تحصلها الغاذية شيء يتصرف فيه المولدة كما ذكره
الشارح قوله لانها يصدر عما يصدر عنها الافعال النباتية من غير عكس ليس
بسديد وانما الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتية فاعل
يصدر المذكور اولا وفاعل يصدر الثانية هي الافعال الاختيارية اي لان
النفس او الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف الظاهر واعلم ان
لهذه الحركات مبادي اربعة لانه لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشيء نافعا
يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء
ودفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس

من القوى المدركة لان الفعل ليس الا الادراك وربما يكف الادراك عن الشوق كما يدرك
ان له في طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انه
يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يكون لشخص شوق في الغاية من غير
العزم كما اذا منعه حياء او امر آخر وكذلك ربما يكف العزم عن التحريك كما اذا
كان ممنوعا عن الحركة مع ان له شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادي
سببه هذه الافعال الاربعة وبين انها مغايرة يمكن انفكاك بعضها عن بعض
لا جرم اثبت له قوى اربعة هي مبادئها فالتصور للنفس بحسب العقل العملي والشوق
ان كان الى جلب نفع بحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فبحسب
قوة الغضبية والعزم بحسب القوة الغاذية والتحريك بقوة محركة مثوقة في العضل
فاذا توهم نفع شيء او ضرره اطاعته القوة الشوقية فاحدث الشوق اليه اذا تم
الشوق اطاعته القوة العازمة فينهض القوى المحركة المنبثة في مبادي العضل المتصل
بالاعضاء وهي الاعصاب وتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك الفعل قبضا وبسطا سحبا
وارخاء كما تحرك الاصابع عند العزم بالكتابة كما اذا اردنا بيان مسئلة معلومة
فيطيع القوة الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن مباديها
قوله اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ربما يوجه هذا الدليل بان
كل وضع او حد يتوجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع او
الحد هو عين التوجه اليه فلما كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك
بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في
حالة واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع او حد ليس توجها الى
الوضع لانعدامه بتركه بل غاية الى وضع مثله فالمتروك ليس هو المطلوب والاولى ان
يقال في توجيه الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع
وتركه لا يطلب يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف
الاغراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون
شيء واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان في وقتين فقوله او المهروب منه بالطبع اي الذي
يهرب عنه هو الذي كان مقصودا بالطبع وانما ذكر هذا ايضا تنبيها على انه يمكن ان يعبر عنه

بعبارتين وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثير محصورين
يكون جزئيا فانك اذا قلت كل من هؤلاء الناس وكنت مشيرا بهؤلاء الناس الى جماعة
من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين
محصورين مع انه جزئي وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشيء محمولا على
كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس
افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي
والغلط انما نشأ من لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمله على كثير صدقه على كثيرين على سبيل
المواطاة بهو هو والحمل في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى
فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل يطلق ويراد به كل واحد
من هؤلاء الناس المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال
هؤلاء الناس وهو جزئي مع انه محمول على كثيرين محصورين وتقول اولا مع كون قوله
كل واحد مستدركا لا دخل له في التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين
محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه
اطلاق لفظه عليهم فهو مسلم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئي يصدق
على كثير محصور وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على واحد واحد
منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور لكن محمول على واحد
واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى الحمل على واحد واحد من محصور
ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان
الكلي ليس بالنسبة الى الافراد الموجودة في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد
بل الى الافراد المتوهمة التي لا حصر لها قوله فالمحرك الثاني انما تقتضيها لا
لذاتها بل لشيء آخر ما ذكر لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المقتضية
لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها والشبهة انما نشأت من
ضمير ذاتها فان هذا الضمير راجع الى المحرك فهو مستقيم فانه لا يقتضي لذات الحركة
واما ان رجع الى الحركة فيقال ان المحرك لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة
ولا دليل عليه فانه يجوز ان تكون الحركة مقتضى الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط

شيء آخر ويكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا فوق
جلي فلا تغفل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست
الا التأدي والتوجه الى الغير فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها وقولهم في
تعريف الحركة كان سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال ولا شك
ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه ان ليس
كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف الحركة اذا تأمل يدل على انها كمال ليس مطلوبا بالذات
فكمال يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها تمتاز من ساير الكمالات
من وجهين احدهما ان ساير الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه
تعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود
بالفعل لا يبقى من جملة السواد شيء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار
الشيء بها بالفعل سنتي بعد فيه فاتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة والثاني ان ساير الكمالات
اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الكمالات متأدية
اليه والحركة اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة تكون تلك الكمالات
متأدية اليه فوجود الحركة يتعلق بقوتين قوة التأدي منها وقوة المتأدي اليها فلما
كان ما به الاشتراك الى الحركة وساير الكمالات هو الكمال وما به الامتياز بها عن ساير
الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة منهما فيجب
ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى ويكون معناه ان الحركة كمال يحصل لجسم
هو بالقوة في شيء آخر وحصوله للجسم من حيث انه بالقوة في ذلك الشيء وهذا القيد
احتراز عن الصورة النوعية كالانسانية فانها كمال اول للجسم الذي بالقوة في الكمالات
الثانية كالضحك والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصوله له لا تعلق بقوتها وفعلها
ولما كانت ماهية الحركة هي التأدي الى كمال ثان لا جرم اخير تعريفه بالقوة الثانية
وقيد الكمالات بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موسومة والثانية قوة محققة
وتعريف الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى قوله والتعين لا ينافي
الكلية جواب سؤال وهو ان المط لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئي وكلي والحق
انه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعين ويكفي ان يقال ثبت ان حركة الفلك ارادية

فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود
اما جزئي او كلي والاول بط فتعين الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعقله
والقوة الجسمانية ليس من شانها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المط
الراي الكلي لا ينبعث منه شيء لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك
ان المراد الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا تخصص منها مواد جزئية
بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية فكما كان الارادة العقلية سببا
على الشعور الجزئي وكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث ايضا
من الشعور الكلي الشعور الجزئي فقوله الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص ذي كلية
والمراد بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي وباقي كلامه اي قوله فانه لا
تخصص جزئي منه دون جزئي آخر وهو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة
الى كيفية انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه اذا
اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة
بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا وبذل
هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم
يمكن ان يقع على اتحاد هذا التقييد بهذا الدرهم لا بقيد الشخصية وتحرير الاشكال
ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا كما اذا اراد اللحم او الخبز وهو ارادة
كلية ويتناول اي غذاء يجده فهو صدور فعل جزئي بحسب تلك الارادة الكلية
والجواب الملائم ان صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل تخيل مع ذلك
جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء
آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا بالسؤال وهو ان تخيل غذاء آخر
لا يقدح في الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيله ربما
يتناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذي تخيله فيقوم
مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية واقول اذا راجعنا الى انفسنا فلا نشك فانا
اذا اشتهينا غذاء ما كله وكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء
الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا

تخيل الغذاء الجزئي [illegible] وكذلك في قطع المسافة هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيل
عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية فكانه هو المراد بقوله
وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية
والا فليس ذلك من الاستدلال في شيء والمثال انه اذا اراد سفرا فلا يشك
ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فبعد انعقاد الجزم يحصل له تخيل
جداول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا قطعها تخيل جدا آخر فاراد قطعه وهكذا
يحصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما تمثل ذلك
بصاحب الشمع الذي لا يفنى الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاء مسافة خطوة
اخرى وهلم جرا فالشمع بمنزلة تصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة
التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الجدا من
المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله وهذا الاستشهاد فانه اذا اردنا
اصدار فعل فيحن نعلقه اولا حتى نزيد ثم نتخيله ثم نتوقعه هذا السلسلة في الانكار
بالعكس فان الشيء موجود ثم نتخيل ثم نتعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا واردنا
ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو التخيل
ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة
من القوة العازمة ثم تنبعث القوة المحركة لتحريك العضلات فيتم الفعل
كما في بدل هذا الدرهم على ما ذكر وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي
بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرجه عن الكلية والجواب ان ادراك
الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على
حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور والجواب
ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به لكن ذلك
فان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد
في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف
لا يكون كذلك والحركة كلية ويفيد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية
ثم اورد المعارضة هذا الكلام يوهم بان الاعتراض المقدمين ليسا من قبيل

المعارضة وليس كذلك فانه لما استدل على ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ادراك
جزئي وارادة جزئية بان المدرك المراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء
فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات الا لمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل
الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك الجزئي
نسبة الى آخره واما ثانيا فلانا اذا حاولنا حركة لا نحاول الا حركة من حيث هي
الى آخره واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة وهلم جرا
والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال ان وقعت المساعدة
على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض
بنفس هذه الارادات الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى
المعارضة للدليل والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فتكون المعارضة تعبد
تسليمه خارجة عن قانون المعقول وهذه المعارضة سؤال لا يختص بالارادة الجزئية
بل يطرد في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل السابق والسابق انما
يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة فلا
والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل حركة سابقة
عليه لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة لارادة
حركة اخرى وهلم جرا حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم وارادة
الحركة لا يجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل
دفعة والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط بعد تتميم به العلة وهذا
التدركاف في الجواب الا اراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا
ازداد في الكلام وانت خبير بما فيه توسيعه ومع القول بوجود الارادة
الكلية فلم لا يجوز اعلم ان هذا مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها ان يقال
سبب ان المراد الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يختص جزئي
منها الا لمخصص لكن لا نم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز ان
يكون المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل على السواء
يخصص البعض منه الاستعداد قابلية قد خالف الامام في هذه الاعتراضات

ترتيب

ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان يكون قبل المعارضة اذ المعارضة هي تسليم
الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعد ما يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك
غير جائز واجاب بان الفلك مع الارادة الكلية علة تامة والعلة التامة
يستحيل ان تتقدم بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير فارد هو الارادة الجزئية لا
القابل واستعداده ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر
غير الدليل السابق وقوله واما الفعل الى آخره فوايد لا دخل له في الجواب
ثم ذكر ان الجواب عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان
يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها
غاية لكنها ليست مشعورا بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة
عن العقل فانها لا غاية لها على ما يجيء في النمط السادس فان قيل العابث والساهي
والنائم يفعلان افعالا من غير غاية اجاب بان في العبث ضربا خياليا من اللذة
والساهي والنائم يفعلان اما لتخيل لذة او ازالة وصف فان قلت النوم
حالة تعطل قوى فكيف يتأتى التخيل اجاب بان النائم يتخيل لا سيما بين النوم واليقظة
او في الشيء الضروري كالتنفس او فيما يصير ضروريا كما اذا رأى في منامه
شيئا فيترجح هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الحالات

الفن الثاني من الحكمة

بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة
لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود
والبحث عنها اما عن احوال تخصها لذاتها او عن احوال تخصها بالقياس الى
معلولاتها والاول نمط التجريد والثاني للاخ اما ان يكون البحث عنها من حيث
انها مبادي الموجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس الا
هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه من كيفية فيضان المعلولات عن
المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فكلها توابع وانما المقاصد من الحكمة
الالهية هذه الانماط الاربعة لا يقال الالهي لا يبحث عن احوال المجردات فقط بل

بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف خصصته باحوال الموجودات
لانا نقول هذا هو المقصد الاصلي من القسم الالهي واعظم بابيه واشرفهما ولهذا سمي
باسم الكلي واما باب الامور العامة فكالمقدمة والمبحوث عنه بالعرض والتبع
في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين القوم ان من تصدى
لاقتباس كتابه قد حصل على طرف منه [illegible] في الوجود وعلله المراد من
الوجود ههنا الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق
مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع
التفاوت في نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا
للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها ولهذا قال في الوجود وعلله
واما حمله على ذلك اما اولا فلمقتضية اللفظ واما ثانيا فلان هذا العلم يبحث
اولا عن الوجود بل يساوق الاحساس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن
وهو البحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب
وهو بحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا اللفظ في الوجود المطلق
والوجودات الخاصة التي هي علله ولقائل ان يقول لا نم ان الماهية وجزئيها
لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية واجزائها في بعض الافراد اولى
واقدم او اكثر من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشد
والاضعف [illegible] في نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال
لكان من اللوازم ابطاله ولا سيما وقد ذهب اليه ذاهب وطين سبيلا ذلك
لكن لا نم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يفتقر الى الوجودات وانما يلزم
لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر
وليس كذلك بل عروض العام للماهيات ولما يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية
فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا
انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع
ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون
معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق

فيكون

فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولا لها في العقل
فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك
قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد بها علل الوجود ولا
يلزم منه ان يكون عللا لكل وجود حتى يكون عللا للواجب فان لفظ الوجود
مهملة لا يقتضي الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا اللفظ يبحث عن مطلق
الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم يثبت العلة الموجدة وهي
العلل فهذا اللفظ يبحث عن مطلق الوجود وعن علل الوجود الممكن ولا بعد في رجوع
الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو المشروح في غير هذا الفن وهذا اقرب
الى الحق [illegible] يريد التنبيه وهذا الفصل انما وسم بالتنبيه لان الحكم بان من
الموجودات ما لا تناله الحس قضية قريبة الى الطبع سهلة المدرك يجب ان لا
يختلف فيها وايضا هي على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها تنخرط
في سلك البديهيات وانما قدم هذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط في
الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذهن و
الخارج فلو لم يكن ههنا موجودات مجردة بطل هذا العلم بالكلية لكن وجود
المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه
وانما قال قد يغلب على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو قبل النبوة الالهية
التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فلما
بما في حكم المحسوس المخيلات والمتوهمات فان القوم لا يسعهم ان ينكروها وقالوا
انها في حكم المحسوسات فان قلت المتخيل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فنقول
المراد بالمحسوس ههنا الحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص
لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسنذكر في التنبيه الآتي انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس الى آخره فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به
الحس الظاهر وقوله لعكس نقيض لها انما لم يقل عكس فنقيض لها لان عكس نقيضها ما لا
يكون محسوسا لا يكون موجودا واما ان فرض وجوده فلا دخل له في مفهوم
العكس وقوله لان المحسوس ما له مكان ووضع ذاته هو اما جسم او جسماني يوضح

الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس
وكل محسوس اما جسم او جسماني فالا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا هذا هم
لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني لا وضع وموضع له بذاته فكيف يكون قسما من
المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصصه بالمكان والوضع
بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشيء وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما
وهو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره على محاذاة ما في الكتاب
ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخ اما ان يكون محسوسا او لا يكون
والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن مطلقا
لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هف
وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نم
الملازمة وان اريد به انه قارن ذلك الوضع دائما لا يكون مطلقا لو كان
مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا مقولا
على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نم لزومه وانما يلزم لو كانت الطبيعة
مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجة
وان عنى انه لم يكن مشتركا في الخارج فسلم لكن لا يلزم منه المحذور لان المختص
بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبعة على جميع
الافراد سلمنا لكن لا نم ما فيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص
المحسوس في الخارج او جزءا منه ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كان
نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءا منه لزم ان لا يكون محمولة على
الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزء الشخص وعلى تقدير
ان لا يكون جزءا لم يكن بد من ان يكون محسوسة لان الاشعة الواردة الى المجموع المركب
الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبق في الحس انطبع صور
اجزائه فيه بالضرورة وقوله فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا
فلا يكون هذه الاشخاص انا سافيه منع اذ ليس يلزم من اتحاد المحمول في الخارج
اتحاد الحمل الخارجي وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية

والناطقية لما دخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان اريد به لا من حيث انه
حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية والناطقية
معا وح يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى القوائم الغريبة وهما
متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد
الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد هو طبيعة الانسان
مع اعتبار الوحدة والاول هو مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله
من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل هو حقيقة الاصلية فان بل هنا ليس نفيا لما تقدم
بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة على
المقصود وقوله اعترض بعض المعترضين لما كان الدليل الذي ذكره الشيخ
قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة
ليست محسوسة نتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى
وهو معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان
كل موجود في الخارج متشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة
الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة
في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان
المشترك انما يكون انسانا اذا كانت له اعضاء وعين وحاجب وغير ذلك
على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متباينة ولا شك انه من حيث
هو كذلك محسوس وجوابه لا نم اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون
كذلك لو لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان
الانسان المشترك لا بد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان
هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منهجا
اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستانف الدليل
عليها تنبيه للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود الا المحسوس
طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس وفيه وجوه
احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبائعها المجردة وهي غير محسوسة

فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس وثانيها ان الاعتراف بالمحسوس والموهوم
اعتراف بالحس والوهم وهما غير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس
والموهوم بالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي تميز بين الحس والمحسوس والوهم
والموهوم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلمنا بالمحسوسات
من العشق والخجل والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم
الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس والوهم
ولهذا ميز بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول قوله ومنها حال
القول والعقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد وهو القول او
العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا
للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى
الامر الواقع اما اولا فلان مطابقة ذاك لهذا غير مطابقة هذا لذاك لان مطابقة
هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك لهذا قائمة بذاك والغرض مختلف
باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا تحقق الا بين
امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك وتعرض لذلك
القول بحسب كل واحد من النسبتين حال فحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه
وهو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر
الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب اليه في باب
المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال
الذي عرض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع اليه وانما سمي هذا القول بهذا
الاعتبار حقا لان اول ما لاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق
نفسه وحال القول بحسب نسبته الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون
القول مطابقا للواقع لما مر من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل
فهو الحال العارض للقول بحسب نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا
التذنيب انه لما تبين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث الحقيقة الكلية
غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محق سائر الحقائق كذلك قال الامام

هذا الكلام مشكل واقناعي فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان
يكون محق الحقائق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت
ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدأ الموجودات
موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول منتج لان الموجودات
من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل
السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية ومن حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما
يستلزم المقصود لو كان لمبدأ الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع وما يدل على
امتناع ان يكون له حقيقة كلية انه لو كان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد
الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما باطلان الاستحالة
بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد فكانت
جزئيات الباقية ممتنعة وامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان
لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب الوجود
ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى
نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فيكون
فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني قوله يريد ان
يشير الى العلل لما كان هذا الوجود لمط في الوجود وعلله وبحث عن الوجود انه هل
يساوق الاحساس او لا اراد ان يبحث عن الوجود فلكل شيء ممكن وجود وهما
متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة اما علة للماهية
او للوجود وعلة الماهية اما ان يكون المهية معها بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية
وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما
ان يكون علتها هي الايجاد نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للايجاد بان
يكون الايجاد لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم
الموانع علل خارجة عن الخمسة اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية
كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت منهما ولم
يجعل قسما برأسه والذي يتبين الحصر ان يقال العلة ما يتوقف وجود الشيء عليه اما ان

ارد علل الله تعالى بثبوت الحقيقة للمعلول لا يحصل
الوجود ايضا لان المتقدم ان الواجب
المعين غير قابل للاشارة الحسية لان
حقيقة الكلية تستلزم ذلك

الشي الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج وهو يحتمل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه
او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشي به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة
وهو العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشي وهو الموضوع او ما منه
وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغائية او ما لا يكون كذلك وهو
الشروط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت علة المادية والموضوع قسما
واحدا لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد حتى يكون العلة المادية هي القابل
كانت الاقسام ستة ذوات الاربعة قوله والموضوع والمادة ليسا من
العلل الموجبة العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور المعلول بحيث
لا يتخلف عنه والمراد بها ههنا ما يكون مؤثرا في الوجود سواء كان بواسطة او
بغير واسطة فالصورة مؤثرة في الوجود لانها شريكة للعلة الفاعلية وكونها
من علل الماهية لا ينافي ذلك وكذلك الغاية مؤثرة في وجود المعلول بخلاف
الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون مؤثرا بل متأثرا قوله
والجنس والفصل وان كانا مقومين جواب لسؤال مقدر وهو انكم حصرتم العلل
في الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما ليسا منها اجاب بانهما ليسا من
العلل لانهما محمولان على النوع ولا شي من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما
على النوع في الوجود فلم يتحدا معه بالوجود ولا يقال هذا تناقض ما ذكر في المنطق
من ان الجنس والفصل علل الماهية لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا
من العلل الخارجية وذلك لا ينافي كونهما من العلل في العقل وهو المذكور في المنطق
واعلم ان العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى الخارج
اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل الماهية وهي المادة و
الصورة وما يشبههما كما في المثلث واما بالقياس الى العقل فكذلك اما علل الماهية
وهي الجنس والفصل واما علل الوجود وهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل
الفعال والغاية لو كانت بالقياس فلما كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة
لا جرم انحصر العلل في ثلاثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية في العقل وعلل
الماهية في الخارج على ما مر في المنطق قوله كانهما علتان ولم يقل هما علتان لان

لان المثلث لا مادة له فقائل ان يقول سب ان المثلث لا مادة له ولا صورة الا
انا لا نم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما يكون شي معه بالقوة
والسطح للمثلث كذلك والصورية ما يكون الشي معه بالفعل والاضلاع المثلث للمثلث
كذلك وهذا السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علل الجواهر فالعلة المادية و
الصورية لا يكونان الا من الجواهر ولهذا ترك التتمة ولم يذكر الموضوع منها
واما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالمعلل العلل مطلقا اعم من ان
يكون علل الجواهر او علل الاعراض وح لا ينتظم الكلام منه وانما شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كان جزئي المثلث في الوجود كانا شبيهين
بالمادة والصورة لانهما جزءا الجسم في الوجود وليسا شبيهين بالجنس والفصل
لانهما جزآن عقليان قوله ولما اقتصر على الفاعل والغاية كان سائلا يقول
لما كان علل الوجود ثلثة فلم لم يتعرض الشيخ الا لثنتين قال لان مقصوده تم بدون
الموضوع فان كلامه في الجواهر ولهذا اورد لفظ قد المفيدة لذكر بعض علل
الوجود وهذا انما يتم لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا
الفاعل والغاية اما لو اراد بالعلل العلل الجواهر فهي منحصرة في الاربع لا مزيد عليها
على ان قد لو كان للبعضية لم يفد الا تعلق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات
دون بعض وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله
يريد الفرق بين ذات الشي ووجوده في الاعيان لما اورد الشيخ هذا البحث
بعينه في المنطق فاعادتها ههنا كانها تكرار خالي الفائدة فاعتذر الشارح عنه
بان المقصود ههنا التفرقة بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج وكان
المراد ثمة التفرقة بين علل الماهية في العقل وبين سائر العلل اي علل الوجود
وعلل الماهية في الخارج فان قلت قوله وبين علل يفتقر اليها وتحقق ذاتها
في الخارج والعقل كالمادة والصورة يكاد ينافي قوله في المنطق ان المادة و
الصورة من اسباب الماهية حيث الخارج فالجنس والفصل من اسباب الماهية من
حيث العقل فالجواب ان الغرض ثمة ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث
العقل فقط لا من حيث الخارج واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل

في الخارج فهو المادة والصورة اعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج
فمتى حصل جميع اجزائها في الخارج حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل
فلا بد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها
ملتئمة من اجزاء ثلاثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية
لو كانت فلا بد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط والاساس
والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء
الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل لانا لا نعقل الماهية العقلية بل
المعقول هو الماهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك
بين لا ستر فيه فتصور الاجزاء الخارجية ميثاق الى صورة الماهية المركبة
ولهذا لم يجب ان يكون التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا
بباطل فامن ذلك في المنطق قوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل لما حصر
علل الوجود في التسعة الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة
الموجدة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه
بدون تلك العلة لم يحصل مجموع اجزائه اعني ذلك المركب البها وقد فرضناه
كذلك هف ثم لا بد ان يكون علة للصورة لانها جزء خبر للمركب واذا حصلت
حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة كانت تلك الماهية غير حاصلة منها بل
من علة اخرى موجدة للصورة وحينئذ لها ان يوجد المادة ايضا اولا وايا ما كان
فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا
هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى
العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج
هف والعلة الغائية لها ماهية ووجود فهي تجب ماهيتها علة لان علية
الفاعل وبحسب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة
اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لم يكن
فاعلا بالقوة وصيرورته فاعلا بالفعل امر متعلق بتلك العلة والغرض واما الثاني
فلان الفاعل انما يفعل ليحصل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض

معلول

معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لاجله ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية
الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما تكون
علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معلولة
بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معلولة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان
فاعلية الفاعل ليست معلولة بعلية الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور
ان لو كانت علية الغاية معلولة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون
المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليست علة لعلية الغاية لكن المنع الاول
لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل
فلو كان علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا
كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء من الاشياء موجود ولا شك ان اعتبار
شيئيتها غير اعتبار وجودها وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء
حيث قال الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود لان
كان الشيء لا يكون الا موجودا كما لفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها
حقية وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع
وان كان مسبوقا بالعدم فهو المحدث وغاية المحدث يكون مقارنة لوجوده لان
غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود فان مذهبهم ان
الواجب فاعل للفعل وغاية له وانما ابهم الشارح كذلك ولم يقل ان غاية المبدع
هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان
يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل
حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له
بل ربما يوجد متأخرة عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام
اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها
بل علتها الغاية انما هو بماهيتها لا علية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون
ماهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجوه فان ماهية الغاية
انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة

نفس الفاعل لزم الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه علة
فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل
والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا واعترض الامام بان لهم
قاعدتين متنافيتين احديهما ان الافعال الطبايع غايات قالوا النار مثلا اذا احرقت
فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي والثانية ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة
الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن
اذ لا شعور لها ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج على وجود المعلول
فتعين ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان
لها شعورا يقتضيها غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله
وشعور ما لها به ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة
حتى ذكر انه شوهد بعض الانات من التحيل تحرك الى جهة بعض المذكور في حاله كان
الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا مثل عروق الاشجار الى صوب الماء في الا
والخزاف في صعوده على الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد بان للنبات شعورا او
ادراكا قوله ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود العلة الاولى لا بد
ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى
الثلث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما
تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول وعلية يجب ان يكون علة
للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى
ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب في المادة
والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كان علة لهما كانت علة للمادة
على الاطلاق والا لكانت علة للمادة وصيرورتها مادة بالفعل فان المادة
لا يكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال ذكر في مثاله السرير ولا شك ان الخشب
مادة بالفعل وان لم يتزين بصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتباع
والا فمادية السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا واما
ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا بطل ان يكون العلة الاولى

احدى

احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوحدة ولذلك يكون
علة لتحقق الصورة والمادة اللتين كل منهما علة ماهية كل مركب فالمراد بالماهية في
قوله ولعل حقيقة كل وجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة
الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة في الوجود قوله كل موجود اذا التفت اليه
لما اشار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين
احديهما في تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصل والثانية في بيان احتياجه الى المرجح
وهي الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الآخر هذا بيان ترتيب البحث
ما حصل في نفسه الامكان ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس في ذاته موجودة
من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون
معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام
مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والآخر ان الممكن شيء لم يكن
وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مسلم لكن الممكن لا نعني به الا ما لا
يقتضي الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فايدة فيه والثاني لا بد له من برهان
لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان
المراد اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر
الى ذات الممكن على السوية فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجيح احد المتساويين
الى الآخر لا لمرجح وانه محال في بداهة العقول فلما استدراك في الاول لانه اشار الى
امتناع استغنائه في وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى البرهان
لانه بديهي الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظ فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله
ليس لصيرورته من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فمعنى البطلان
ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عنى
ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال عايد لان في ايراد الملزوم استدراكا كما كان
وكذا الكلام في قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى
استحالة الترجح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا تقتضي وجوده

ولا عدم وهذا لا يدل على استحالة الترجح بلا مرجح وسيبين لا ثمرة به والاولى ان يقال
القضية لما كانت بديهية وكان فيها خفاء اراد ازالة الخفاء بتصوير الممكن فلهذا
اورد مشهوره وحمله عليه ايضاحا قوله وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج
الممكن الى الغير اى لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير فى وجوده فذلك الغير ان كان
ممكنا فهو يحتاج الى شئ آخر فاما ان ينتهى الى الواجب او يدور او لا يحتاج او يتسلسل
وذلك لانه ان انتهى فذلك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم وان كانت
غير متناهية يلزم التسلسل فان جزء الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر
على كل واحد منها بقوله اما ان ينتهى ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين الاخيرين
اما الاول فلانه نفس المط واما الثانى فلانه بين البطلان وسبب آخر ذكره فهذا
هو السبب فى حذف جزئى المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان
قرره فى هذا الفصل بوجه اجمالى وفى الفصل الذى يليه بوجه تفصيلى ولهذا اسماه شرحا
والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجود
آخر فلا بد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وما يحتاج
اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولآحادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها
ولآحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة
فاذن هو واجب وهو المط وفيه نظر لانه ان اريد انه لا شئ بد من شئ واحد يحتاج
اليه الجملة فكل واحد من الآحاد فلا نم ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج
اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شئ يحتاج اليه الجملة وشئ يحتاج اليه كل واحد
فلا نم ان ذلك الشئ الذى لا يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد حتى يلزم
ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشئ الذى يحتاج اليه الجملة
لا يجوز ان يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد
من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثانى تفصيليا وتقرير سؤال
الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهى الموجودات الغير المتناهية التى يكون بينها
ترتب فان لم يكن بينها ترتب لم سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا او
غير موجودة معا فان كان آحادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها

وانما

وانما الح ما يكون آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن
الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة
معا وح يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مواخذة
لفظية وهو ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان ح لانه استناد بالمعدوم على الواجب
ان يقال هذا البيان موقوف على امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو
جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة باقيا الى محل
ما بين يكون فى احدهما موجودا وفى الآخر موجودا وح جاز استناد كل ممكن الى آخر
لا الى اول ولما كان المواخذة مندفع بتغيير العبارة عما بالفظية ونحن نقول
لا نم استناد الشئ الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم
يصر المتقدم بالزمان على الشئ مقارنا له وهو ح فان الاب متقدم على الابن و
مقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب
يمكن ان يوجد ويكون فى الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم يتقدم وهكذا السبب
يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم يتقدم وهكذا كل سبب يكون فوقه
سبب يكون متقدما عليه بالزمان فيكون كل سبب يكون فوقه سببا لا الى اول و
لا يلزم منه ح وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام
العلة فهى ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا اعتبار على كلام الامام
شرح تحرير الدليل ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلية ان كانت
واجبة فهو المط وان كانت ممكنة فاما ان ينتهى الى الواجب او يدور او يتسلسل
وايا ما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظ واما على تقدير الدور
او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما
ان يكون واجبة او ممكنة والاول بط لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها والثانى
لا بد لها من علة فتلك العلة اما كلها او بعضها او امر خارج عنها فان كان واحدا
واحدا منها فهو ايضا بط لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان
العلة بعض آحادها فهو ايضا بط لان كل واحد فرض فعليه اولى بالنسبة منه فتعين ان
يكون العلة امرا خارجا عنها وهو المط لا يقال لا نم ان الجملة اما واجبة او ممكنة

وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الموجود ومن
المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون
موجودة حتى يحتاج الى علة موجودة لانا نقول متى كان كل واحد من الموجودات
ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود ومتى كان كل ممكن بالنظر
الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدوما فلا يكون وجودها الا
من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا يوجد بالنظر الى ذواتها
بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا بديهي لا ينبغي فيه فان قلت
لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج فاي حاجة الى الانفصال الى الاجزاء
الثلثة فانه يمكن ان يقال في الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات واجبة
ممكنا وح يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب
والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بتلك المنفصلة واعلم ان
الشيخ قرر البرهان في الشفاء بكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة
فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى
غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها
الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها
معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فثبت
ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة
العلل الغير المتناهية وسطا لا طرف وانه محال ويمكن ان يورد
السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا قوله واعلم ان حصول الجملة من
الاجزاء حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء الى جزء فيحصل
الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء الى جزء ويتحقق هيئة اجتماعية ويحصل بحسب
ذلك جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون ثمة هيئة اجتماعية
فهو المجموع الثاني معناه فلان المجموع الثاني اذا تحقق لمعروض الهيئة الاجتماعية
ليس احد الجزءين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى وربما ينضم جزء مع جزء
ويفيض على المجموع صورة او مزاج ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول

مجرد الاجتماع هو شيء مع شيء والثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء
شيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل لمجموع وهو شيء مع شيء والثالث صورة
نوعية او مزاج فيها وقد عبر عنه بانه شيء مع شيء ولقائل ان يقول لفظة من
تارة يستعمل في العلة الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى يستعمل في
العلة المادية فيقال السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل من الثالث
شيء من شيء مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له وهو باطل ضرورة ان
المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الحاصل
في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نم عدم الفرق بين
الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا
يوجب الاشتراك في جميع الصفات فالحاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا
ان الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة او مزاج نعم يرد
ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم الثاني الحاصل من شيء في مجموع
قابل له ومفهوم الثالث ايضا الحاصل من شيء في مجموع قابل له فعبارته لا تفيد الفرق
وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي اما ان يكون حقيقة
مغايرة لحقيقة الآحاد او لا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما ان يحصل له
صورة نوعية حتى صار نوعا في الخارج صدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو
الثاني واما العبارة وان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت
جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد
وفيه اشارة الى ما اصلناه قوله اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها قد
ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة والعلة الخارجة لا بد ان
يكون علة لكل واحد من آحادها لان كانت العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض
آحادها وذلك خطأ فاما ان يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك
البعض اولا فان لم يوجد فهو المطلوب وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد علة لذلك
البعض اولا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه محال وان لم يكن
علة يلزم ان يوجد في الجملة امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في

السلسلة المفروضة فح لا يقال لا نم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين
لانا نقول العلة الخارجة لا بد ان يكون مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها
شئ من آحادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر
لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هف فهي علة اولا للآحاد
اي علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى العلة اذ لا يجوز ان
يكون في هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض فان جاز ان يوجد جملة
لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة
هي حقيقة الآحاد فان كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل
علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال
الشارح في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق
كانت اولا علة لواحد من الآحاد والا فاما ان لا يكون علة لشئ من الآحاد فلا
يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند
اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يحذف فيها المعدم
والتالي وهذا ابين لا حاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة التي علة
للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المرادة من العلة وان لم يقيد بالاطلاق
والذي غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق
بالعلة اي لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل يتعلق بلم يكن فكانه قال لم يكن علة
للجملة على التحقيق كما ذكرنا قوله كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل و
معلولات فهي منتهية الى الواجب لانه اما ان يكون ما ليس بمعلول اولا يكون و
ايا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظ واما
على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض
آحادها فذلك البعض اما ان يكون له علة في السلسلة اولا يكون لا سبيل الى
الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه محال وبعبارة
اخرى العلة الخارجة لا بد ان يكون شئ من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة
فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر واحد عن علتين وهو محال فيتعين ان يكون العلة

الخارجة

الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية
الى العلة الخارجة فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تأليف
المقدمات لانتاج المط وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره
ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي شئ عن احادها
الى آخره على ما فسره كلاما اجنبيا فاصلا بين المط ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت
في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر ان
لتلك الحقيقة احكاما في فصول آخر فمنها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها
انه طرف لكل سلسلة حتى تبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية تنافي بواجب
الوجود قال بقي ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور اجاب الشارح واعلم ان الدور
الخ وهو ظ هذه قضية تحتاج الى بيان توحيد واجب الوجود الشيخ
اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليها مقدمتين اوليهما ان الاشياء
تختلف اما بالاعيان او بالاعتبار والتي تختلف بالاعيان تختلف اما بالاعتبار
او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسه فالعاقل
والمعقول شئ واحد بالذات يختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير
الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان بالمفهوم ويتحدان
بالوجود والمختلفة بالاعيان اما ان يكون بما في امر مقوم او في عارض فاذا كانت
الاشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فهو يشتمل على ما به الاختلاف و
على ما به الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما في
جانب ما به الاختلاف او في جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد
عليها اما باللزوم فان كان ما به الاتفاق لازما فهو غير ممكن لجواز اشتراك الامور
المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو ممكن والا كان الذي
يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردف الاختلاف بالتقابل لان اللوازم
لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد على موضوع واحد كالسواد و
السطح والشكل على الجسم اما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع
المتقابلات على شئ واحد وهو محال واما بالعروض فاذا كانت ما به الاتفاق

عارضا فهو غير منكر ولعل قائلا يقول بالاختلاف ههنا بين الاشياء وهو اعيان الاشياء مستلزم
للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مفهوم لها فلا يكون ما به الاتفاق
عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشارح فساقط لان هذه الجوهر وذلك العرض
لم يعتبر مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان ما به
الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود
اذا كانا اشارتين الى ذلك الجوهر وهذا العرض فهما من حيث هما موجودان
يكون للموجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض
لازم لهما اذا تقرر هذا فنجيب عن اصل الاشكال بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف في الاشياء
مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض الموجودان اي المجموع من احدهما ومن الوجود
ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال بالمثال بانا نختار ان
هذا الجوهر وذاك العرض يعتبران مع قيد الوجود فنقول ما به الاتفاق لازم ح ان
اردتم انه لازم لما به الاختلاف فممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فسلم لكن
لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف وانما يكون لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف
وليس كذلك واعلم ان التتمة لا انتفاع لها في توحيد واجب الوجود فانا نوضحها
واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين في امر مقوم لهما اولا
مقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم تركبه وهو ح نعم الانتفاع بمجرد التمييز
ما به الاشتراك وهو الوجوب وبين ما به الامتياز الذي هو التعين باللزوم و
العروض على ما ذكره الشارح الامام واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا
القدر ايضا بل الى مجرد قسمة الشيئين المتلاقيين باللزوم والعروض لانه لم يعرض
الكلام الا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه قوله اشارة قد يجوز
ان يكون مهية الشيء سببا اعلم ان المراد بالمهية غير الوجود فان الشيء اما مهية
او وجود وهما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفة ويمكن ان يكون صفة سببا لصفة
اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء
متقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود
فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون

فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل الواجب الوجود هو الوجود الذي
موجود بذاته فان قلت ما ذكرتم في غير الوجودات في الوجود فان الوجود
لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما على الوجود
على وجوده وانه محال فنقول لا نم انه ح فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه
وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته
ونقول لم لا يصلح كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون
موجودا للانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا لسبب شيء من خارج
لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا لكونه موجودا
فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وانه محال فبقي ان لا يكون الانسان
موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يكون معلولا لعلة لا يكون غير
الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا
لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه وجود
فيعود الخ فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى
لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود هو موجود بنفسه فلا يلزم
ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه
على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا
بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتأخر بحسب الزمان
والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء
تظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه المقدمة
اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين مهيته شرع الامام في البحث عن
هذه المسئلة لكن ههنا شيء وهو ان هذه المسئلة متوقف على مقدمتين احديهما هذه
المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ يتصرح بهذه المسئلة بعد
اثبات المقدمتين فالموضع اللائق بالبحث فيها هناك لا ههنا قوله
والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم
ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الوا

لا يقال اختلاف المادة وتعددها بواسطة الصورة
لا بالذات تكلف قال والمادة بنفسها لا تقبل الرد
لا تختلف بمادة اخرى وان كانت بالصورة

عارض لمهية كان وجود الممكنات كذلك وظن ان الوجود الواجب لو لم يكن
عارضا لمهية بل يكون نفس مهية لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب
مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود
الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة الوجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود
الممكن او غيرها فان كان حقيقة عين حقيقة يلزم ان يكون وجوده مساويا لوجود المعلول
في الحقيقة وان كانت غيرها حتى لوجوده حقيقة ولوجود غير حقيقة اخرى يلزم الاشتراك
اللفظي وتقرير آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون
بمعنى واحد او لا يكون والثاني يستلزم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متساويين
في الحقيقة وههنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب
للمهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لمهية فان اتحد
سوا الوجود والممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحد يلزم الامر الثاني و
ايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد ام لا والامام لم اثبتان الوجود
واقع على الوجودين بالاشتراك المعنى قال ثبتان وجود الله تع مساو لوجود
الممكنات من حيث انه وجود وح لا يخ اما ان يكون وجود الله تع مع مهية اولا
يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكما فهذا الكلام صريح
في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل
من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير
لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فبعد تخصيص
لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق لا يقال احد الامرين هو اما
ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود
في قوله لزم كون ذلك الوجود اشارة الى هذا الان المراد ذلك الوجود الذي هو
ليس الواجب وبيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى في الحقيقة
اولا فان اتحدا والتقدير انه غير حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية
لسائر وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك
لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود هي حقيقة الواجب

كون

كون حقيقة الواجب مساوية مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود
وليس كذلك بل الوجود بشرط لا نعم قد اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود
المجرد ولا يلزم تساويهما مطلقا قال الشارح يختلفان بالحقيقة ولا يلزم الاشتراك اذ معنى
في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وجود على الوجودين بالتشكيك
ومنشأ اللفظ انه ظ ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطؤ وليس كذلك
وسند المنع لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجود في الحقيقة ويكون
قول الوجود عليها بالتواطي كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع
بالتشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود
وتقدمها والحق ان المتقدم الوجود لا الوجود قوله وذلك لان بين طرفي
التضاد الواقع في الالوان هذا ليس تعليلا فخروج البياض عن حقيقة بياض الثلج و
بياض العاج وان كان ظاهرا ذلك لان دليله ما ذكر من ان المهية وجزئيها لا
يختلف بل للمثيل وتقريره وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على
البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان المغايرة المتناهية بين طرفي
التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد
بمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على
البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية بين ان البياضين ليسا بمشتركين في ذاتي
فيكونان نوعين موجودين وكان سائلا يقول كل نوع يدركه وضع اسم بازائه
كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين لا بد ان يكون لكل منهما
اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي
التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم والجواب
ما عرفته مامر به وسوانا لا تم ان الوجود من حيث هو لو لم يعرض العروض واللاعروض
لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان
وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز
ان يكون وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه سبب عدم العروض
يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة سلمنا المساواة

لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض
ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم اشبه اشار
الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال سب ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن
لا نم انه ح فان من الجايز ان يكون الواجب محتاج في صفة عدمية الى سبب عدمي
والح ان يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية قوله والجواب ان الحقيقة موجبة
ان يقال ان اراد بقوله وجوده متوقفا الوجود الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نم انه
متوقف وان اراد به الوجود المطلق فسلم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق
لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصيصه
بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى الماهية وايضا الوجود
الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون
الخاص وح يكون قول الوجود على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فيقول لا نم
ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل انما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما
بالذات وهو ح فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا نم ان نفس
حقيقة الواجب ليس هي الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود متوهم
في الواجب عارض للممكن قوله ومنها قوله لو لم حقيقة الواجب تقتضي ان
حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد
الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني بط لان السلب لا يصح ان يكون جزء
العلة فيلزم ان يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات
مبدأ الممكنات وهو ح قوله ومنها انهم اتفقوا تحريره ان الوجود عارض
للهويات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصور
القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للهوية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم
حق والتالي مثله قوله ثم اعترض على الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة
لوجود نفسها كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على
المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون
معنى التالي انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب بالامام

ان

ان معنى التقدم هو التاثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التاثير والشرط مغاير للمشروط
ولئن سلمنا ان التقدم هو التاثير لكن الدليل لا نم لان الماهية لا يتصور مؤثرة الا اذا
كانت في الاعيان فيكون كونها في الاعيان شرطا لتاثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان
فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وانه ح وهذا المنقول غير ما ذكره
الامام لان الامام استشعر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم
بتقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا يكون مؤثرة الا بعد وجوده
وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه ح ان الماهية لا يكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار
الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود وبنفسها لا بالوجود وان اردتم
معنى آخر فبينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه الكلام الشارح لان
جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التاثير لان
مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير ولو بين كان هذا القول حشوا
لا فائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير بل معنى مجرد
تقدم الذاتي وح يكون بين المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا يكون
مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك
انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى
بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فاين هذا
من ذلك والحق في الواجب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان
العقل يجزم بان العلة لا بد ان يوجد اولا وبالذات ثم يصدر عنها شيء وحاصل
سؤال الامام منع الملازمة وهو انا لا نم ان الماهية لو كانت علة للوجود كانت
متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها في وجوده مشروطا بالوجود
وهو ح تاثيرها بنفسها وجوابه ما بينا عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير
الوجود انما يكون مؤثرا بالوجود لا بشرط الوجود والعلم به ضروري
ولما كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره نقضين تفصيلي وهو منع
الملازمة واجمالي وذلك بوجهين احدهما لو صح ما ذكرتموه لزم ان لا يكون الماهية
علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم بط والجواب ان اريد

قال الامام ان اريد بتقدم العلة تقدم العلة على المعلول التاثير فهذا مسلم لكن قولك التاثير على المعلول بالوجود ممنوع بل العلة متقدمة على المعلول بالوجود وح يكون ان العلة لا توجد شيئا في المعلول الا بعد وجوده وهذا هو المصادرة على المطلوب فانه عين ان المؤثر في وجوده آخر فح يكون كلامهم لا باعتبار وجود آخر فح يكون اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وان اريد بتقدم التاثير نفس تقدم العلة فقط عن ان يكون معتبرا

بقوله المهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي
متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تحقق في العقل ولا نم بغير الوجود الخارجي
وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج
لو كان للمهية وجود والموجود موجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض موضوع وموضوعا
توجيه الكلام في هذا المقام الثاني كما ذكره الشيخ ان مهية الشيء يجوز ان يكون علة لصفتها
فان تلك المهية لا يجوز ان يكون متقدمة على الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس المهية
فقط بل المهية الموجودة لكن جعل الامام نفس المهية فان قلت لم يكن العلة المهية مع
الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون المهية مؤثرة حال
عدمها فنقول لا يلزم من اعتبار الوجود في العلية اعتبار العدم بل العلة الماهية
من حيث هي هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا الجواب والسؤال
واجاب بان علية المهية من حيث هي هي ليس ان الوجود لا فعل له في عليتها بل ان
المراد ان المهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين
كالانتسام متساويين للزوجية فان الزوجية تقتضيه سواء في العقل او في الخارج
فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احد مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم تحقق في العقل
او في الخارج يستحيل اقتضاؤها له فلله تقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي
واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء
المهية جنسه اشارة واجب الوجود المتعين واجب الوجود متعين لانه لو لم
يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت انه موجود فقوله ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر
المقدمات فيه مستدرك وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره
والاول يستلزم المط لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فانما وجدوا
الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود والثاني يقتضي ان يكون
واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما
او عارضا او معروضا له او ملزوما والكل مح هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه
لو كان لغيره كان واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب
الوجوب المتعين معلولا لغيره وهذا لا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان

لانه

لازما لنفسه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن نفسه لكونه واجب
الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لنفسه او عارضا او معروضا او
ملزوما والكل مح ثم لو حرنا على هذا الاستدلال فقول الشارح والكل مح بعيد عن التعريب
اذ التعريب ان يقال واياما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير
ولذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية
غيره او صفة وذلك مح لانها سبب التعريب وايضا قد اشتمل تلك المقدمات
في ذلك الاستدلال في ثلث مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم الثالث
يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة وجود الواجب
بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواحد المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين
واما ثالثا ففي القسم الرابع حيث قال انه يقتضي كون الواجب معلولا للغير فلو احتاج
تلك المقدمة ثم الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع بينة بنفسها والصواب
ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين
احدهما يستلزم انه كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهو مح والثاني انه لو كان
تعينه لغير واجب الوجود لكان تعين واجب الوجود لازما لنفسه او عارضا او معروضا
او لازما او ملزوما والكل مح وح يتوجه الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله
ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ
والناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع من الشفاء
على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في ماهية
الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود يكون ماهويته وهو ذاته ومعناه اما
ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود
هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان ولا يكون
فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية تقتضي ان هذا فقط وان وجدت لغيره
فاقتضت الانسانية ان يكون بل انما صار هذا الامر خارج عن الانسانية فكذلك
الحال في حقيقة واجب الوجود فان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون
تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا

المتعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه بذا المتعين فيكون الوجود الخاص له مستفادا
من غيره فلا يكون واجب الوجود صفة ذاته حقيقة واجب الوجود يوجب الوجود الواحد
فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استحالة
الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة ما في الكتاب اما اذا كان معنى واجب
الوجود لازما لنفسه فلا بد يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما مهية الواجب
او صفة فيكون وجوده معلولا لمهية او صفة وانه محال واما اذا كان عارضا فان العارض
المفارق يحتاج الى علة غير المعروض واليه ايضا فهو اولى ان يكون لعلة واما ان كان التعين
عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة ولا بد ان يكون محل
التعين وهو الوجود متخصصا فتخصصه ان كان بغير ذلك التعين يكون علة ذلك
التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه
كما في ذلك التعين ان محله يكون متخصصا وانما كان التعين لازما للوجود الواجب وهو باحد
الاقسام فهو محال لان التعين حينئذ يكون معلولا للواجب الوجود والمقدر خلافه وللشارح
بعد هذا الكلام الشارح لتنقيح ما بقي فيه من الخلل فقوله واعلم انا بينا ان اللوازم لا
تحقق الخ بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لنفسه كان الوجود
لازما لمهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة
للآخر او كانا معلولين لعلة واحدة وههنا لا يجوز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون
الوجود الواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود الواجب علة للتعين لانه القسم
الاول فتعين ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس مهية الواجب
او صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لمهيته او لصفة من صفاته
وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة انه محال لكنه قرر ذلك ثانيا بينا ان اللزوم
يستدعي ان يكون الملزوم جزءا منه علة او معلولا مساويا لجزء منه او كان معلولا
علة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب علة للتعين فهو اما معلول
او هما معلولان وايا ما كان يكون الوجود الواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين
فقط واما على تقدير ان يكون الوجود الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين
والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه محال وههنا نظر

من وجوه احدها لا تفريع فيه لانه حاول بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون الوجود
الواجب لازما للتعين كون الوجود بسبب مهية او صفة وهذا لا يتبين باستحالة كون
الوجود معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثابت
فيما سبق هو ان اللزوم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولين
لعلة رابطة والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود الواجب لازم للتعين مطلقا لا انه
لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثمة قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن
احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولي لعلة لم يكن لشيء منهما احتياج
في الوجود الى الآخر فكان كل واحد منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون
بينهما لزوم اصلا لكن ان تقول هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم و
الملزوم في علية احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم
او اللازم او على مساواة اللازم فلا ولست شعري لم رد دين الملزوم و
جزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل لشيء منها في الاستدلال
فتقول شرط في اللزوم احد الامور التسعة لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما
وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزئه او اللازم او جزؤه وعلى التقادير
الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال على علية الملزوم للازم او على
العكس فبقي الاقسام يستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا اقتضاء
عليه لا يقتضي الا علية في الجملة لكن القسم الاول ما يكون الواجب الوجود علة مستقلة
للتعين فلا يلزم من كون الواجب الوجود لازما للتعين وعلة ان يكون علة
مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى الواجب
الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود
معلولا له حتى يكون معلولا لمهية او صفة وجوابه انه مبني على ان الوجود عين الواجب
فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة
فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود
الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في نفسه الى غيره وانه محال
وايضا اذا قيس التعين الى الوجود الواجب نفرض بينهما الاقسام الاربعة والكل محال

فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما يفرض على هذا التقدير يفرض ايضا على التقدير
الاول اعني ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان
تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الواجب الوجود
ليس لعلة والتعين لعلة فهما غيران مفرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا
كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين لذاته فلا يفرضان بينهما فان قلت
لا نم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته لا يحصر في ذلك المعين وانما كان كذلك
لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية
فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع في شخص لانحصار
واجب الوجود في شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان
له انواع لكان له حقائق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وسوبط وفيه
ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين وجود الخاص وغاية ما
في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقائق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود
لفظا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفا واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود
فلا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للمهيات يختلف بحسب
اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة
ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر حمل الكلام ههنا على الدلالتين على استحالة كون
التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتعين به مهية
واحدة اما سببيات لان احد الدليلين لا يترتب على الامر فالاولى ان يحمل الكلام
ههنا دليلا واحدا كما قررنا وتقريره على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين
عارضا للوجود الواجب لكان عروضه لعلة فمعروضه اما ان يكون وجودا عاما
او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان الوجود عاما متعينا وهو ممتنع فتعين ان
يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصية
ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولا وانه ممتنع واما ان يكون بتعين آخر فيعود
فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هي طبيعة للعلية ولا خاصة اشارة الى ان قوله فاذن
يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يزيد ما يعتبر فيه عدم العموم بل ما لا يعتبر

فيه العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا قوله والفاضل الشارح قال
الامام في تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد الواجبان الوجود كان كل واحد منهما مخالفا
للآخر في نفسه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مخالف لما به الاختلاف
فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك يعرض الاقسام الاربعة التي
في المقدمة احدها ان يكون التعين لازما للوجوب فانما حصل الوجوب حصل ذلك
التعين فيكون واجب الوجود فلا واجب واحدا لا كثيرا واليه اشار بقوله واجب
الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره
القسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب وكل عارض مفارق لا بد له من
علة فيلزم افتقار كل من الواجبين في نفسه الى علة منفصلة وهذا نقيض امكانهما
واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول القسم الثالث
ان يكون الوجوب لازما للتعين وسوبط لما تقرر في المقدمة الثانية فان وجوب
الوجود لو كان لازما لمهية اخرى لكان معلولا لتلك المهية فيتقدم تلك المهية بالوجود
على الوجود وبالوجود على الوجوب واليه اشار بقوله فان كان واجب الوجود لازما
لنفسه كان الوجود لمهية غيره او صفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب
عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين في وجوبه الى مسبب منفصل وهو ممتنع
واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وعند هذا الكلام تم
فساد الاقسام وبه تم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا
لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثاني فان الذي جعلنا علة للتعين
فاما ان يكون علة لنفسه الذي به صارت مهية شخصية في تلك العلة علة لخصوصية
لذاته بحيث وجوده وهو ممتنع واما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق فيكلام
في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام ممتنع هذا توجيه الامام ونقل الشارح بانه قال
في امر الدلالة وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وبه
نقل لا يساعد به فهب عليه بانه قدر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم
الاول صحيحا بل خلف اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصالة فان توجيه
ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم

يفرض الكلام الا في الواجب الوجود الواحد والآخر ان المقدمة القائلة كل واحد
من الواجبين مركب فما به الاشتراك وما به الاختلاف مستدرك لتمام الدلالة
بدونها فغير الشارح تقرير دلالته بان حذف هذه المقدمة وفرض الكلام
في الواجب الوجود الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجود
وجوده او عارضا او وجوبه لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة
فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان
توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لنفسه وليس كذلك
لان ما في المتن وان كان واجب الوجود الخ واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل
عليه وباقي الاقسام تح ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان
فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات
كل واحد منهما فان كل سلبيين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة
ثم سال نفسه قائلا يجب ان الوجوب والتعين سلبي لكن لا بد ان يكون من الوجود
والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود اللزوم
واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف تعقل فيه ما ذكرتم وانت
خبير بان السؤال انما يرد على المقدمة وفي السؤال الثاني تغيير الدليل الى اصطلاح
المذكور فان الشارح الوجوب وان كان مراعتبار يا لا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود
الواجب وهو ليس سلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا كونت في الخارج
فلا اما ان يكون تكونها لذاتها وهو تح لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف او
لامور مضاف اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت
الطبيعي في الخارج فاما ان يكون لمجرد الطبيعة او مع امر آخر والاول تح والا
لم يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي يكون موجودة بعينها في مواد متعددة
على احوال متضادة وانه تح بالضرورة قوله لان تعينات الاشخاص لا شك
ان مفهوم التعين هو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك
العارض بين المعروضات لا اشتراك النوعين بين افراده فتعينات الاشخاص
من حيث تعلقها بالمتعينات لا يشترك في شيء اي في ذاتي فان كل تعين هو بهية

مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات ولو كان
التعين بالفرض هذا الكلام على جواب الامام عن السؤال الثاني وتقريره ان يقال
سلمنا ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما
التعارض والتلازم وفرقتم بين العدم والعدمي والامور العدمية يصح ان يكون
فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فبالاول
جواز ان يكون عارضة او لازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج
والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا او لازما لانا نقول كل ماهية يلزمها سلب
اغيارها ونفرضها سلب احوالها المعادة ولا شك ان ما ذكره الامام يندفع
بهذا التقدير لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان اتحادهما يتوقف على احتياجهما الى
العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة قوله الواجب يساوي
الممكنات هذا نقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل
لزم ان يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لسائر الموجودات
في الوجود ومخالفا له في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب
مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وح ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم
هو الموجود يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين
هف وسقط واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود المحذور وان لم
يكن بينهما ملازمة عادت المحالات اجاب الشارح بانا لا نم لزوم التركيب
مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود عن سائر الوجودات بعد
عروض الماهية الذي لا يستلزم تركبا الا في العبارات وانما هو واحد بالذات
يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض للماهية وكانه منع لزوم التركيب
واستدل الى انه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سائلا
قال لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عرضيا لزم ان يكون الواجب معروضا
للعوارض وانه تح على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا
عدميا وهو التجرد وهذا الجواب لا يندفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل
ولان اللازم بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد وانما اورده

الدليل تنبيها على فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس بمغاير
حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله ليس طبيعة نوعية اشارة
الى ان الجواب الحق بقوله على والى جواب سؤال مقدر بقوله ليس طبيعة نوعية وهو
ان يقال تعين الوجود الواجب زائد على ماهيته لان ماهية الواجب هو الوجود والحاصل
في الخارج من ماهية الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول و
الا لزم ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر
وهو التعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد وجود القائم وليس نفس الوجود المطلق
فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارض للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له
في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم
بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت سلمنا ان الوجود
ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية تنحصر في واحد فيعود الكلام
في تلك الطبيعة فنقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي
وهو الوجود المحض القيوم بذاته قوله فاعلم ان الطبيعة النوعية
لا يخ اما ان يكون نفسها لازما لماهيتها او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في
شخص وان لم يكن لازما امكن ان تتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان
مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلل مغايرة لها فلا بد من شيء يقبل تاثير العلل وهو المادة
سواء كان الهيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد المتعدد او معلقا
كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او نسبها اي عوارض المادة كما في النطفة
فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول الصورة العقلية ثم عوارضها بعدها الصورة
اللحمية الى غير ذلك وههنا نظر لانا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتاثير العلل وانما
يكون لو كان التاثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم القابلية لان القابل هو المادة
فان اشخاص العلوم بحسب تعدد الذوات تتعدد وهي ليست مادية بل مجردات
وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتاثير العلل سواء
مجردا او غيره وهذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال انها مادية مع قطعهم
بانها انواع منحصرة في اشخاص وما بها مجردة عن المادة قوله واذا حصلت

هذه الفائدة مما ذكره بالفرض لعل قائلا يقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان
التوحيد وهو ما بعدها فتجه البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه
قد ذكر في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص واحد
والا كان الواجب في نفسه معلولا في الغير وقد تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان
التعين لازما لها ينحصر نوعها في شخصها وان كان غير لازم كان معلولا لعلل غير الذات
فلا بد لها من قابل للتاثير فلما كانت هذه الغاية معلومة مما تقدم من البرهان تنبه عليها
ههنا تنبيها على انها جلية وان حصلت بالفرض وانما قال الامام انها اورد هذه الفائدة
لانها حجة خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما
تتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المستدة
مما مر في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها تبين ان يوجد
من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما في الوجوب و
افتراقهما في التعين فيفرض بينهما الاقسام الاربعة المحالة واما نقله ان الحجة المذكورة
هي ان التعين اذا كان عارضا له فنوتل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف
في الاحتجاج وهو بط — واما الذي يقبل الكثرة لذاته اعني المادة فلا يحتاج
في ان يكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان كثرة المادة واختلافها
لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها
الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى
فالحق في الجواب ان كثرة المادة بحسب كثرة الصورة وكثرتها ليس لكثرة المادة بل
للمادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير
الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم
توقف كل من المتغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضايفين قوله
وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا لان معناه ان الواجب واحد
بالشخص فلا يكون نفسه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا كثرت
وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت
علة للتعين او لم يكن لكن ينحصر في شخص اما لان المبدأ كاف في فيضانه كما في العقول

او بوجود التابل كما في الافلاك قيل الذات اذ لم يكن مقولة على كثرة لم يشاركها غيرها
في الماهية فماهية مخالفة بالحقيقة لساير الماهيات فيكون ماهية معينة متمايزة متعينة
لا يحتاج الى شيء تميزها فتعينها هو ذاتها المخالفة بالحقيقة لساير الماهيات كما ان التعين
موجود في الخارج ولا يتعين الا بذاتها هذا الكلام انما يتم لو كان سبب التعين
قطع المشاركة وهو ح قوله لو وجب بها ولكان الواحد او كل واحد منها
قبل واجب الوجود مقوما له فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فكلام الملازمة
فان من الجايز ان يتم الواجب من امور لم يتقدم عليها بالزمان واما الذاتية
فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد في قوله ولكان الواحد منها
فايدة والشارح حملها على تقدم الزمانية حيث قال والتركيب قد يكون من اجزاء
يتقدم المركب اي لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزماني
فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في
السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب ضرورة
ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لا بد ان يكون له
صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان اجيب ان فرض المركب من العناصر تركب
شيء مع شيء فزال السؤالان لكن منع الملازمة باق والحق في الجواب ان المراد القبلية
الذاتية واما تردد الشيخ فلا خلاف فيه في ان الجزء الاخير مع المركب بالذات
او قبله ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه رده فيه قوله الانقسام قد يكون بحسب
الكمية قسم الانقسام الى ثلثة اقسام وفي بيان الحصر وجوه فان الاقسام اما الى اجزاء
عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخ
اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام
في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة او ينقسم الانقسام اما بحسب العقل او بحسب
الخارج ولا يخ اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو الانقسام
بحسب المعنى اي بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم تنقسم الى الهيولى
وهي المعنى والى الصورة وهي المعنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام
الكمي ليس الى الاجزاء الا انه اذا طرا الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى وليست

اجزاء الكم الاول وعلى الوجه الثاني الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بحسب
بل بحسب الكم فنقول انقسام الكم وان لم يكن باجزاء له في الحقيقة الا انه اطلق عليها
الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء يحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التي هي مورد
القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كالمتصل الى الاجزاء
المتشابهة ولا يتم ان انقسام المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات
بل الى الوحدات وهي معان والاوضح في القسمة ان يقال الانقسام الى امور عقلية
كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان يكون متشابهة كما في الكم
المنفصل والمتصل فان العشرة لا يتركب من السبعة والثلاثة بل من الوحدات
وهي متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله وكل واحد
من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما
موجز الراجح ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان
منقسما بالقوة في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وقوله فان
الجزء ليس بالكل منتقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج و
كذلك لا يتم ان الواجب لو كانت ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون
كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشيء وكذلك
قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب واجب الوجود
كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفي
التركيب في الاجزاء الخارجية ونفي الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ
في قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم واما نفي انقسامه بحسب الماهية
الى الجنس والفصل فيجيء في فصل آخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء
فيلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد به الكم المتصل فله وجه لانه لو
انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله اذ كان واجب الوجود
ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه ليس الماهية فهو اعادة اشارة
فايدة الترديد في قوله ولكان الواحد او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم اذ
على تقدير كونه من الماهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما على الماهية فقط قال

الى

الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وسوط دهنا
ما تقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة
والصورة تتقدم على الجسم لانها اذا حصلت بالفعل في قال الشارح الهيولى في
الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء
يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل
لما يجب ان يكون لجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك نعم يرد عليه ان
اراد التقدم الزماني فالصورة لا تتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي فالهيولى
ايضا متقدمة على الجسم للمعية واما قوله فعلى ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى
فقد قال فيه بعض الاساتذة رحمه الله انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة و
غيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال بعضهم المراد ان لا يذكر
في المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة
فان البنية اللاحقة للسرير مع السرير ليس صورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان
المهية السريرية ان لم تكن جزءا في السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزءا كانت
متقدمة عليه بالذات ان قيل لعل المهية هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان
يقال سلمنا ان المهية المركبة ممكنة لكن لا نسلم ان الامكان ينافي وجوبها وانما يكون
كذلك ان لو كان اجزاؤها واجبة لا بد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات جهة
ينافي الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لا نسلم ان المهية المركبة لا تحتاج
الى اجزائها ممكنة وانما يكون اجزاؤها لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت
اجزائها واجبة وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهي بالنظر الى ذاتها حتى
الوجود فهو واجبة الوجود والحاصل انا لا نسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون
كذلك لو كان ذلك الغير شيئا خارجيا واما اذا كان من اجزائه فلا اجاب بان
اجزائه ان كانت ممكنة تلزم الخلف والا فان كان كل منهما واجبا يلزم تعدد الواجب
او بعضها فهو الواجب والباقي معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان منتظما
الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها
فهو اعتراف بالامكان بكيفية [illegible] كل ما لا يدخل في مفهوم ذاته على ما

قيل فالوجود غير مقوم له في مهيته قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته
وبين قولنا غير مقوم لمهيته وح لم يبق بين المحمول والموضوع فرق ويصير المعنى كل ما
لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فقال الشارح المراد
بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون
نفس المهية او جزءا منها واليه اشار بقوله على ما اعتبر ما قيل اي في المنطق ومعنى
قوله غير مقوم انه لا يتوقف عليه مهيته بل يكون عارضا له فحاصل الكلام ان ما لا يكون
الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون
وجوده عن غيره ينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده عن غيره و
تنعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتيا له نضمه
الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره لينتج ان واجب الوجود يكون
الوجود ذاتيا له فاما ان يكون جزءا له او نفس مهيته لا سبيل الى الاول لما تقدم
في نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس مهيته وهو قولنا الواجب الوجود هو الوجود
البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال
كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم فلعله واجب الوجود وهو مناف لما يوهم
اليه من انه خارج عن مهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة
مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق
الشيخ في هذا المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية اصلا على
انا لا نسلم ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على
معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الا
الشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فان
قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للواجب فهو اما ان يكون جزءا للواجب او نفسه
واما ما كان لزم ان يكون له مهية كلية وانه ح لما سبق فمقول الوجود ليس بكلي
وان كان مطلقا قائل في هذا المقام فانه لا يعرف الى الراسخون في العلم
كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يريد ان يتبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني
اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره

واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا منتسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم
منتسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل في نوعه وكل جسم فله مشاكل
في نوعه وهذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات ويراد فيها ملاحظة بلفظ
وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم فهو معلول ممكن اما ان كل جسماني فهو ممكن
فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به ان يكون
الاعراض واجبة بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم
لكنها لا يجب به بل لسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال بقاء الاعراض مع بقاء
الاحتياج اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فيجب به قطعا
او به وبغيره واذا وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك وان
كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منتسم في الكم والمعنى وواجب الوجود غير منتسم فيهما
فلا شيء من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال كل منتسم في الكم والمعنى
مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم موجد جسم آخر من نوعه باعتبار
ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له النوع لما سبق ان
الجسمية طبيعة نوعية ومحصله ان كل موجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه
فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج كون معلولة لان تعددها لا يكون
لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول وقوله معنى لفظة الا ناقص بمعنى النفي معناه ان الاشياء
مفرغ من غير نوعه ومنه معنى النفي فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فيجد جسما آخر من نوعه
او مما ليس من نوعه باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من
المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان قياس الكبرى الاول
هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات والا كان ما ذكرنا كافيا قوله يريد نفي الركب
بحسب الماهية تقرير الدليل ان الواجب ماهية الوجود وكل شيء سواه فليس ماهية الوجود
وان كل شيء سواه ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود فلو كان ماهية الوجود اقتضى وجوب
الوجود لان ثبوت الوجود بنفسه ضروري فلا يشارك شيئا من الاشياء في الماهية والسؤال
ممكن تحريرها بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا
يشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المراد ان الواجب لا يشارك شيئا من الماهية في الماهية

والوجود

والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزء لها مشاركة الواجب للماهيات في
الوجود لا يوجب مشاركته اياها في الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود
الواجب يشارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص
الممكن ليس ماهية ولا جزءه بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات
ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الماهية ويمكن ان يقرر الجواب بان
مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة قوله فقد مشاركة في الماهية ولا
جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان
يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال على الوجه الثاني ولا بد
في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما
بالغير فلا يشارك القائم بالذات وتحرير الجواب على الوجه الآخر لكن يحتاج ان يحمل
قول الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة و
موجلاف والا لم يكن الى ذكرها حاجة ولو عني بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود
الممكن في الوجود الموجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول وح لا حاجة الى زيادة
تلك المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى نسخة الشيخ استدراك لان معنى قوله لا يدخل
الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولا جزءها فيرجع كلامه الى
ان الوجود ليس ماهية شيء لا يكون الوجود نفس ماهية ولا جزء ماهية فقط انه بديهي
لكن المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء من الماهيات الممكنة بل موطأ
عليها وح يتضح الكلام قوله فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
امر ذاتي هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكور الواجب لا يشارك شيئا في ماهية ومعناه ان
ماهية الواجب ليست غير ماهية شيء آخر ولا جزء لها لان ماهية الواجب الوجود ليست
ماهية شيء آخر ولا جزء منها واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيء آخر فلم يبين
اللهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له
ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا الكلام آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان
وجود الفصل او الخاصة تقطع الشركة وهو ح لجواز ان يكون بمطابقة الماهية العقلية
الموجود الخارجي فان الصورة العقلية لا يطابقه ما لم ينضم اليها سوى الفصل والا لزم

ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل لزم ان يكون له ماهية كلية وهو محال
قوله واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مخلة بما مر وجه الامام الكلام ههنا
بان حقيقة الله تع لا يساوي شيئا آخر لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تع
منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وحرر السؤال
بان مذهبكم ان الوجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه موجودا ثم ليس مع شيء
آخر في ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة
لذاته تع والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولا جزءا منها بل عارض
لها واستضعفه بان عروض الوجودات للماهيات لا ينافي مشاركة الواجب اياها
في ماهية الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تع ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك
يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجود
الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على
اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تع مخالفة للوجودات في الماهية وهو خلاف
مذهب وكذلك قوله الله تع منفصل بذاته لان ذاته تع لما كانت مساوية لسائر
الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها
عن بعض لا بد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات
بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفا بقوله الوجود لا شرط مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته
عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجودات
فهي مخلة بما مر واما ما نقله عن الشفا بشرط ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط
والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج
وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج الى شيء غير ذاته قوله
هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان
الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يكون
باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد المقتضي للتركيب اي الحد المركب في
الجنس والفصل او الفصول فلما نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحد المقتضي له ثم لو كان

المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول
فلما بين واما الثاني فلانه ليس له لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يبحثون
له لوازم متمايزة او صفاته تلميذهم عين ذاته بل لوازم مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم
اما المتمايزة فلفقدها واما المباينة فلامتناع التعريف بالمباين قوله وربما
تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب
فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه اما لا نم انه صادق على الواجب
بيانه انه ليس نعني به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك لكل من عرف
ان زيدا موجود عرف ان زيدا موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود
بالفعل يكون لعلة والذاتي لا يكون لعلة بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرضها الوجود
وانما حقيقته عين الوجود وان سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب
لكن لا نم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة
امر سلبي اليه والى هذا اشار بقوله واعلم انه قوله وذلك لان اولى البراهين
باعطاء التعيين هو الاستدلال بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا
قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال في واجب الوجود على معلولاته فاما
في طريقة المختار فثبت الواجب الوجود اولا ثم يستدل به على سائر الموجودات
واما القوم فيبنون سائر الموجودات ويستدلون بها على واجب الوجود وبعبارة
اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون على
الحق وطريقتنا اشرف واوثق قوله في الصنع والابداع الايجاد اما ان
يكون سبوقا بالعدم اولا الاول هو الصنع والثاني الابداع قوله قد سبق
الى اوهام العامة ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفاعل في جهة الحدوث
اي خروجه من العدم الى الوجود او الاحداث هو اخراجه من العدم الى الوجود
وهو المعنى المشترك بين المعاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت قولك المعنى المشترك
هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل تفسير الاحداث بالحدوث وقوله
احداث الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل

لازم لتحصيل الفاعل اياه فصح التعبير عن كل واحد منهما بالآخر والغرض التنبيه على ان
كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع و
الايجاد ولم يقل لمعناها وان كان ظ كلام الشيخ ذلك لان الالفاظ ليست مرادة
بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجيء ثم المعنى المشترك بين المعاني مولاحداث فان
قلت هذا مناف لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والابداع فنقول كانه
جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل
اذا اوجد المفعول واخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري
لما ضر وجود العالم واكثرهم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول
محتاج الى اغراض لاجلها الفاعل فيه وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل الا انه
يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد تقولون والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء
فهو انا لا نم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث مولاقترب في الاحجار والآلات
ويحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب
الذي بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيآت هي البناء والبناء سبب لحركات
الآلات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما
عن الشبهة الثانية فانا لا نم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو تحصيل
الوجود واخراجه من العدم ليس كذلك بل التاثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به
بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الاثر ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتب
العقلي الذي بين النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآت ما دام ذو الصورة
على المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لا نم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه
لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود
الواجب بالعروض يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات قوله
يجب علينا ان نحلل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة انه موجود
ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ تحقيق هذا المذهب وابطال ما سبق الى اوهام الجمهور
فقال اذا كان شيء معدوما ثم وجد بسبب فذلك الوجود بالغير بعد العدم يسمى مفعولا
سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص او ازيد حتى يكون اعم

فالمراد بالمساواة ليس تلازم معنيين في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساواة
في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس
وانما سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اريد تعبير عن الغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ تسهيل
لاختصاره واذ قد سماه للمفعول وكان المتكلمون يريدون في معناه ويقولون المفعول هو
الصادر بسببه واختار حدس انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون السبب بالعرف
من اصطلاحه فلهذا استدل في العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول
في زعم قوم اعم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا اخص فربما
نظر انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يتبع
هذا الغلط المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون
حدوثه بتوسط شيء وتلك الواسطة اما ان يكون عن الفاعل اولا فان كان ايضا من الفاعل
فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي
اشتماله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتوليد من جهة اخرى وهي اشتماله
على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا بد
فيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول الا
ان يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل للمحدث كما استعمل الفعل
على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا الحدث بل المفعول والفاعل
قوله اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة قيل كلام الامام ان الشيخ بحث
في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او الطبع والآلة الى غير ذلك
وليس هذا البحث لغويا يعين من شان الحكيم وليس في جواب الشارح ما يدفعه قلنا جواب
الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانما يقال انه
مفعول ولهذا جمع بين الالفاظ الثلثة مع اختلاف دلالتها في اللغة فان الصنع و
الايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى
المشترك بينهما لانه ادل عليه واما المتكلمون فزعموا ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا
على الفاعل بارادة فرد الشيخ عليهم باشتهاد الفرق قوله لما ذكر انه اصطلح
ههنا حق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو والثاني جهة التعلق

اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شيء بعد عدم سبب شيء آخر فلا شك ان هناك وجودا
بعد عدم بسبب ذلك الشيء سواء كان ذلك الوجود بعد العدم يسمى فعلا او لم يسم
فلا يضر في ذلك الغرض فهناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم
فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا
بعد العدم لانه وصف يعرض هذا الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود اما من
جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل
من المفعول اي شيء هو اهو عدم السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم
وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما
ذكرنا واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة
ولا الحدوث اعني كون الوجود بعد العدم لانه كيفية منفكة الى الوجود الى فاعل
واما ان كلام الشيخ مجمل غير مستقيم بل صريح في الامر الاول واما ان الحدوث
لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو قاعدة افادوها غير متعلقة بما في الكتاب
بكلمة واشارة هذا البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل
من اي جهة يتعلق اي يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم
فنقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا
الى مفهومه اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم
وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير اما المسبوق
بالعدم فظ واما الغير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون
من غيره قطعا والمحمول على امرين منهما عموم وخصوص يكون الاعم بالذات والاخص
بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله
واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لفرع للمقصود
فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا
بالعدم رتب عليه ان التعليق بالفاعل ثابت دائما ابطالا لما طلبه الجمهور والنظر
ههنا من وجوه فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما
العموم بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج

فلا يتم

فلا يتم ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد
صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا يتم
ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم كان المسبوق بالعدم لا يقتضي ان
يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير
فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق
بالعدم شيء له السبق بالعدم وذلك الشيء يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في
الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن
هذا لا يستدعي خصوصية بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمنا
لكن لا نم ان المحمول على امرين بينهما عموم في المفهوم يكون الاعم اولا والاخص ثانيا وانما
يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب
اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب
بالغير ليس ذاتي للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فاذا لو كان لحوقه
للاخص بالذات لكان لاحقا لغير الاخص ليس بتام لانا لا نم انه لو لحق الاخص بالذات
لم يلحق غير الاخص غاية ما في الذات انه يلحقها بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك
الامور المختلفة في اللوازم قوله واعترض الفاضل الشارح قال الامام تكلم الشيخ
فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في
الفصل السابق في ان المتعلق بالفاعل وجود الشيء ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في
ذلك واما انه لم يتكلم فيما هو المحتاج اليه ولان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة
الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر
ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وازلية لا ينافي افتقاره الى الباري عز وجل
قالوا لو كان لا يستغني عن الفاعل لاستحال احتياج الازلي الى الفاعل واختلفوا في
الازلي فالدائم الذي هو ازلي وابدي اولي بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يناسب
امرين بل صادر على المط لان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع
ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره دائما والثاني واجب الوجود لغيره
وقتا ما ليس معناه الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا لغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا

ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب الوجود لذاته لم يفتقر الى الغير وهو ايضا محل النزاع
لان الذين زعموا ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة
الى المؤثر سواء كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصول
الامكان وان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن
فهذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النمط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان
كان تلك القضية برهانية فما ذكر في البيان ليس الا اعادة الدعوى لا القول لما حكى
الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا خرج من
العدم الى الوجود لم يتعلق له تعلق به حاول ان يبين خطائهم ولا شك انه لو قال المفعول
ليس بواجب لذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده
فيكون متعلقا بالفاعل دائما كفى في بيان خطائهم لكنه يسلك طريقا آخر وليس تعيين
الطريق تلازم على ان فائدتين تحقيق علية الامكان وعلية الحدوث فوضع المفعول
بازاء المحدث وان اعتبره اصحابه اعم منه لا يليق نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يقولوا من
الممكنات شيأ غير المحدث وقيل عنه ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم ان تعليقهم
على اي جهة فبينوا في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا قائلين
معنى ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان
متفقا عليه او لا ثم ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى نعلم ان المفعول
متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مط الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان
الدائم يصح ان يكون مقدما الى المؤثر فهو ان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان
سبب التعلق الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس مط
الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس في بيانه مصادرة
على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق
تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد
فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال
الشارح واما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود وليس كذلك لان ههنا
الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا او لا

والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل
هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى نعلم ان احتياج المفعول
الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى
للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود
فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث
خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم
الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الى الوجود الا انتقال والحركة فان
حركة المعدوم مح بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدم فالمتعلق بالفاعل هو
كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبهما ان هذا
الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ
فيما حكاه عنهم في صدر النمط لا ان المتعلق هو الحدوث كما ظنه والحدوث في محل النزاع
ليس في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث بسبب التعلق عنده
اي شيء هو بل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق
حادثا او غير حادث تناقض ما قدم من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث
قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان او الحدوث فلم يتكلم فيه فاتهام
يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد لان غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المفعول
في سائر اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة
الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه
في آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان وكون الممكن غير موجودة ولا
يتعلق بالفاعل لم ينفعه وتقول قد ذكرنا اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول
بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا
عن علة الحاجة مشتبها لها فلو لم يكن مفيدا لكان اشتغالا بما لا يعنيه وقال اما قوله لم من
ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة
التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير اقول
الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المط اصلا وانما قال الذي ذكر ليس بيانا نافعا

بل مصادرة المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان
علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد
قوله والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي قال الامام لا خلاف في ان الدائم هل
يصح ان ينتهي الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان
يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الاول لا بهذا الدليل
اي لا بان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل بالدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة
اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالفريقان اتفقا على ان الازلي
يمكن ان يكون مستندا الى الموجب وتنازعا ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدائم هل
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر
المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على
تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى عليه فاعلا وهذا خلاف لفظي صرف اقول
الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث
استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره
الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث فانه
لو كان عليها الامكان لزم احتياج الازلي والممكن احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان
فانه لو كانت عليها الحدوث امتنع احتياجه فلا تلازم الخلافان فهو لو لم يكن في
تلك المسئلة اختلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة
الى المؤثر الامكان او الحدوث فلا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره واما كلام الشارح
فحاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلثة نقلا غير مطابق احديها
ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة
على قدرة المؤثر فيه فهذا نقل عنهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس
كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس وثانيها انهم نفوا القول بالمعلول وهو ايضا كذب
لما ذكر وثالثها ان الحكماء يخيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لذهابهم
الى ان الله تع قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة تكون الذات بحيث
ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا يستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم

شرطية الفعل واقع دائم ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يبحثون تارة عن العالم انه فعلي
ازلي مستند الى فاعل تام الفاعلية وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل
على الاجسام والجسمانيات المادة والاخرى يبحثون عن المسند الاول لانه فاعل تام في
الفاعلية معلول ازلي فهو بحث عن الواجب الوجود لان انارة ازلية فيكون من
الابحاث الالهية وفي البحث الطبيعي نظر قوله يريد بيان ان كل حادث مسبوق
بموجود غير قار الذات والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون قبل
ضرورة ان البعدية بالقياس الى قبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحادث ليس
بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم
واترجح فالقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات
الفاعل لانه يكون معدوما فهو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة ينطبق بها
نهاية على بداية حدوث الحادث يكون من ابتداء الحركة ومن حدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض تلك الحركة فهي قبل الحادث
فيكون بازاء اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك
القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس
نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي يقتضيه الحادث او مطلق العدم فان اريد المقدم
فلا نم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم
لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المقيد اعني الذي يقتضيه الحادث الثاني النقض
بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان
الذي هو قبل مغاير للزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي هو قبل الحادث مغاير
للعدم الذي هو بعده لان هذا العدم طارء وذلك ازلي زائل وفرق بين الطارئ والزائل
الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك
تناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لا نم انه
غير قار لانه اذا فرض حركة تنطبق على اول الحادث قلنا نفارض تامة اذا فرض قبل
الحادث شيء ثابت لا يجدد فيه ولا يصرم فلا يكون في القبل تجدد وتصرم فلا يكون غير قار
الذات وان سلمنا انه غير قار لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة

والجواب عن هذه الاعتراضات ان الترديد في القبل بالذات فانه لابد منه اذ عروض
القبلية ان عرضه القبلية فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء لا آخر هو
القبل بالذات واليه الاشارة بقوله وليست القبلية نفس العدم فانه معروض
القبلية اذ كان قبلا لذاته فكانه نفس القبلية اذ انتفى هذا فنقول وجود الحادث بعد
ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية فلابد من معروض القبلية بالذات فلا شك ان معروض
القبلية بالذات يستحيل ان يكون البعدية فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم
لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والالم يصر معا وبعد فتعين ان
يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لها وعروض القبلية للعدم لا ينافي ان يكون
معروض القبلية بالذات مغايرا لجواز ان يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض
بعروض القبلية حتى انا استدللنا على وجود ذلك المعروض لعروض القبلية للعدم واذا ثبت
ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير قار بل هو متجدد متصرم لان ذلك القبل ممتد الى
الازل فكل جزء يفرض فيه سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من سبب يكون قبل القبلية
التي من سبب فهناك قبليات وبعديات متقدمة متجددة ولكن ربما يخرج ذلك في بادي
النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتى تتبين فيك والالم يكن في الاستدلال
اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا
اطول وازيد منه الى موسى فيكون مقدارا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص
احدها انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو
مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد وهذا ابطله غاية الظهور في الحركة التي فرضها
الشارح فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة ثم الى نصفها
ثم الى ثلثة ارباعها الثاني ان تلك الاجزاء لا تجتمع لتعاقب كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس
الى آخر بعد بالقياس الى آخر الثالثة انه قبل التقدير في الفعل بالذات ثم لاحتماله
التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها
في الوجود وهو الزمان فلا يقال انه الحركة لان الحركة ليست كم في ذاتها لعدم قبولها
التقدير في نفسها اذ لا يقال حركة طولى بل حركة في زمان الطول او في مسافة الطول
ثم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا حيث يكون غير لا يقع دفعة

بل تدريجا

بل تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث عدم الاستقرار
بقي ان يقال لما كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن موجودا ضرورة انه لو
كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد
وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء
لا تجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل
كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل العقل بحسب استمراره
وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر يستمر في الخارج لا اجزاء
لذلك اذا حصل في ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن
اذا فرض انقساما يكون اجزاء لا تجتمع معا وكان بينها تجدد وتصرم وهذا الامتداد
هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك انا ندرك القبل امتدادا الى الازل و
نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة
في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل
فيه في هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا تدقيق التأمل وموضع قولهم
وجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه قبل يسيلانها الحركة بمعنى القطع
كذلك للوجود من الزمان شيء غير منقسم يقبل يسيلانه الزمان كان النقطة تقبل يسيلا
الخط وعند ظهور هذا الظاهر اندفاع ما يقال ان قوله هناك شيء يتجدد ويتصرم ان اراد
انه يتجدد ويتصرم في الخارج ولا شك ان المتجدد غير المتصرم وما جزء الزمان
فيكون الزمان بالفعل مشتملا على الاجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك
ينافي اتصاله في ذاته وان اراد به انه يتجدد ويتصرم في العقل وسوبط اما اولا
فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد
هو البعد والقبلية والبعدية اضافيان لابد ان يكون ان مفروضا معا في العقل
فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان
موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار الذات
وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى
التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم فالجواب ان المراد

بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما
واعلم ان في الدليل المذكور استدلالين احدهما ان المقدمتين القائلتين بان القبلية ليست
نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار
الذات وذلك ظ نعم يمكن ان يقال ان ايرادهما يدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات
الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث
بعد ان لم يكن تقدمه بالقياس الى قبله وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين
بل قبلية لا تجتمع البعدية والقبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا يكون الا زمانية فيكون
قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل
امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان فلما كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية
والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما
لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات
بل يكفي في البيان وجود القبل في الجملة واعلم ان الزمان ظاهر الآنية اما وان
بين انه لم يوسم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظ الآنية
خفي المهية اما انه خفي المهية فظ وانه ظ الآنية فسائر الناس يحكمون بوجوده حتى
يسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت سب ان
الزمان مطلقا ظ الآنية الآن وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظ وهو المط من
الفصل فاسوط الآنية ليس بظ من الفصل وما هو المط من الفصل ليس بظاهر الآنية فالا
التعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظ ايضا فان
الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا ما كان فيه ثم زمانا آخر
كان فيه فان لفظ كان مشعرة بالزمان على ما يصرح الامام في اعتراضه بعدم الامكان
اما كان معدوما او كان الله تعالى موجودا فهذا ذلك ليس نفس العدم ولا ذات
الفاعل والا فلا احتياج في التنبيه اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية
الجلاء ان تعقل واعلم انه انما نبه ههنا تمهيد مقدمتين يستعين بهما في دفع شبه الامام
المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية التي هي
اي الذاتيتين فان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء يكون

قبل شيء آخر لو وقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المصرمة
المتجددة فلهذا عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس المتجدد وهو ممتنع او غيره
وح يختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا فلعله الجواب بان المتصرم والمتجدد
بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف في اجزاء الزمان في نفسه وقوله فلا يصح التعريف
للزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصوير مهيته فان القبلية والبعدية
لما كان من خواص الزمان كان من الظاهر ان يصح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال
بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما فلا يصح التعريف بهما فلا يقال الزمان
ما له بالذاتية القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على
تصور الزمان فيكون التعريف دوريا ثم ان سئل وقيل انما يلزم الدور لو كان
التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية
لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التمييز
بانهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لا بد في التعريف من هذا المميز لكن المعية لا تستقيم
في مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الا زمانية فيعود الدور
فان قيل كما لا يصح تعريف القبلية والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجودهما
بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان
موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المط اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية
لم يحتج في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه خفاء
ببسط عبارات والكشف عن حيثيات هي مناط الحكم فاحد المط فيه لا ينافي
ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان
معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية
والبعدية الزمانيتين اضافيان لان القبل لا يكون قبلا الا بالقياس الى بعد وكذلك
البعد وما ليستا بموجودتين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين
من الزمان معا وهو ممتنع فيستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل لشيء
يدل على وجوده مفروضهما كما اذا ثبت القبلية بعدم الحادث دل على ان معروض
القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقبلية

والبعدية في الخارج بل امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه
في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله آخره اجيب بوجهين احدهما انه ثبت ان معروض
القبلية يتجدد ويتصرم ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا في
الخارج واعترض بان الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما
والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان المتصرم هو القبل
والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لا بد ان يتصرم احدهما
ويتجدد الاخرى فيدلان على وجود المعروض في الخارج وثانيهما ان القبل لا يجتمع
مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في الفعل وليس كذلك لاجتماعهما في الفعل في
عرض لاحدهما القبلية والآخر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في
الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن بل في الخارج
ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السنف لا يستدعي وجود الموضوع واعلم
ان القبلية والبعدية لا يجتمعان الا الاجزاء الزمان يعني كون جزء منه موصوفا بالقبلية
والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان
متصل واحد واحد فانه لو وجدت لتتالى الآنات فيه لا يلزم من ثبوت القبلية
والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان
اذا عرف واندفع الجوابين واتجاه ان يقال للشارح القبلية والبعدية على ما صرحت
به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض
القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم
اشتمال الزمان على اجزائه بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريان
لا يدلان على وجود معروضهما بل يمكن ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد
بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المفعول
لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية نسبة فانهما انما يعرضان الامتداد
العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض
مجازا والى هذا اشار في فصل سبق المحدث بالمادة حيث قال الامكان من
حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى

في التقدم

في التقدم بعينه قوله اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات حاصل الجواب ان
القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث هو وهو ضمها
الاجزاء الزمان بحسب الذات وح لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها فهي
وجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون له قبلية اعتبارية بهذا الاعتبار
والقبليات لا يتم بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفي قوله لا يتم لطيفة وهي ان
المشهور ان التم في الامور الاعتبارية ليس محالا فبين بقوله لا يتم ان معنى ذلك ليس
ان الامور الاعتبارية تتم وهو ليس بمحال بل المراد ذهاب السلسلة في الامور
الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على امور غير متناهية
فاذا انقطعت انقطعت السلسلة قوله وتندفع ايضا اعتراضه بان
العدم لو اتصفت بالقبلية اي انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا
العدم بالقبلية فلو كانت موجودة لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال
الجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث
فلو قيل هذا ينافي ما ذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم فنقول المراد ثمة معروض
القبلية بالذات كما بينا واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح من هذه الاية
لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات
الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون
قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة
فاز اد على انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه
والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل
على وجوده كما مر مرارا قوله ثم اذا استقل بالمعارضة هذا النقض اجمالي وتقريره
ان الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان
زمان آخر وذلك ان اجزاء الزمان قبل بعض الآخر وليست هذه القبلية كقبلية
الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا يوجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية
الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد
الا على اول الوجهين لا الثاني ثم قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده

ومن تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان يقتضي لذاته معنى
مهية وحقيقة يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستت القبلية والبعدية
الحاصلتان فيه عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم
قبل حصول متاخر او بالعكس فلا جرم لم يكن كونها قبلا وبعدا لذاتها ولا ان يكون للامر
آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة
في المهية فان كانت متساوية في المهية استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها
متاخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية لذاتها في المهية يجب ان يكون متساوية في اللوازم
وان كانت مختلفة في المهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء
بالفعل ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل ولو قبل القسمة يكون
اجزاء المفترضة بعضها متقدما وبعضها متاخرا لانه غير قار الذات والتقدير ان التقدم
يستلزم اختلاف الاجزاء في المهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل و
المقدر انه جزء واحد هف فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما انا سلمنا ان
اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته لكن حصل منه ان المتقدم الذي لا يجامع
المتاخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان يحيط بالمتقدم والمتاخر فلم لا يجوز ذلك في عدم
الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار
ازمان محيطة بهما الفرق الثاني انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق
بجزء آخر كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية اذ المعنى يكون المتقدم متاخرا عن امس
انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا
لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء حتى يكون معنى تاخره انه لا يكون حاصلا قبل حصول
ذلك الشيء فلما كفى في حصول القبلية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان
آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان
الى زمان آخر ويفتقران في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب ظ الا ان قولنا
وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لو يوجد حين كان امس ليس على
الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يعرض
ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لانا ان منعنا قولنا

اليوم

اليوم متاخرا عن امس ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم
يوجد معه بل معنى ذلك انه لم يوجد اليوم حين كان امس ولفظ كان مشعرة بزمان مضى فيكون
للزمان زمان سلمنا ان معناه انه لم يوجد اليوم مع امس لكن المعية اضافة والاضافة
متاخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم لو
في زمان لا يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان
الذي مع الحركة زمان آخر [illegible] والجواب تحرير الجواب موقوف على مقدمة و
هي ان الوجود الغير القار بالذات لا شك ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فيكون بعضها
قبل وبعضها بعد فيه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعض الاجزاء بمجرد تصور
تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون تلك
الاجزاء الا يوما وامسا وحكم العقل بان اليوم متاخر والامس متقدم لا يتوقف على
ملاحظة وآخر غير مفهوم اليوم والامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما يحكم
العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها بتوقف على ملاحظة شيء آخر كالحركة فان
كل جزء منها يفرض فعل متقدما ومتاخرا وانما يحكم العقل بتقدمه وتاخره بواسطة
وقوعه في زمان متقدم او متاخر اذا تمهد هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد
غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها
وتاخر بعضها ليس امرا موجودا عارضا لها بسببهما صار بعضها متقدما والبعض الآخر
متاخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى
قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته لان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج عارضان للاجزاء
الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه اذا تصورنا حقيقة
حقيقة الزمان لم يحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بل في التصديق بان
بعض الاجزاء متقدم والبعض متاخر الى تصور حقيقة غير الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة
فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر البعض بل انما يتصور متقدما او
متاخرا لوقوعه في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا يثبت السؤال الا عند الوصول
الى الزمان فاذا قيل تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال لان هذا الحادث

وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في حادثة عمرو كانت واقعة زيد متقدم على
واقعة عمرو ان رجع وما لم كانت تلك الواقعة سابقة تبتدل لانها كانت امس
هذه كانت اليوم وقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان
تساوت استحال ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان
اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة التقدم وبعضها علة التاخر
وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان لاحكم العقل بتقدم بعضها
وتاخر البعض لمجرد تصور الاجزاء لعدم الاستقرار وكون مهيتها هي عدم الاستقرار
وعلم بهذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب
الاول في جوابه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية و
البعدية اللتين لا يجتمعان لابد ان يكون بحسب الزمان اما اجزاء الزمان فبحسب
الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل و
البعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين فان معية الحركة للزمان
هي متى الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان هي متى احدهما عين متى
الآخر اي كونهما في زمان واحد وللمعية الاولى لا يحتاج الى زمان خارج عن المعيين
بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان قوله
يريد بيان مهية الزمان قد علمت ان قبل كل حادث امرا متجددا متصرما والمتجدد
والمتصرم لا يخلوان من تغير والتغير ههنا لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة
والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان يتعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان
فرض فهو حادث وكل حادث فقبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان
متصل الى اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع حركات المستقيمة
بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة بها
مبنيا على بداية الحادث في ان القبل في نصف الحركة اقرب وانقص ومن
ابتداء الحركة ابعد وازيد فوضعه وهو كمية للحركة لا من جهة المسافة الحركة
لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة او زمان فانا لو فرضنا حركتين
احديهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ينظر الى المسافة والزمان لا يعلم طول

احديهما

احديهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان
اما من جهة المسافة فلانها لم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة تنصف
الحركة الى كل المسافة فيفرض لها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان للحركة كمية عرضية
وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة والنقصان
يعرضان للحركة لكمين المسافة كما في السواد الحال للجسم واما من جهة الزمان فلانه لم
ينطبق على الحركة على ان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان
الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة
جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم ومتاخر
في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتاخر الذين لا
يجتمعان فالزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان فانهما
جهة المسافة والزمان والزمان كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتاخر اللذين لا يجتمعان فانهما جهة الزمان قوله قال الشيخ في الشفاء التقدم
والتاخر في الحركة تابعان اما للتقدم والتاخر في المسافة او للتقدم والتاخر في
الزمان كما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة بذلك
الانقسام الى متقدم ومتاخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتاخر انقسمت
الحركة الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك ايضا حتى ان المتقدم من الحركة سواء حصل في
المتقدم من المسافة او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة يجتمعان معا في الوجود
ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصة من جهة ما هما
فهي التقدم والتاخر للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان و
كونهما اي التقدم والمتاخر معدودين بالحركة فاما نفس المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء
الحركة حتى ان الحركة اذا انحرفت فيهما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتاخر اكثر و
ان كانت اقل كانت عددهما اقل فعدد اجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحركة هو
الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا
انقسمت الى متقدم ومتاخر تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه
الثلثة الاخيرة اشارة الى الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتاخر في المسافة

لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان وليس فيه الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور
فقد تسامح في الاشارات بخلاف الشفا **قوله** يريد بيان كون كل حادث
مسبوق بموضوع او مادة الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا
ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده
ممكن ان يوجد فامكان وجوده ما ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة
بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة
لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا بالقياس
الى القادر لا يقال سيجيء ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشيء في نفسه
لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا
وح اما ان يكون جوهرا لا في موضوع او عرضا في موضوع والاول باطل لانه امر اضافي
والامور الاضافية لا يكون جوهرا فهو اذن عرض موجود في عرض ان قيس اليه فهو موضوع
وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان
ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي
موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس
القدرة لو حذفت من البين لتم البيان دونها اما انه لما كانت القدرة سابقة
على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي فاورد
هذه المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان فكان سائلا يقول المراد بهذا الامكان
اما الامكان الاستعدادي واما الامكان الذاتي فان كان الاول فلا نم ان كل حادث قبل
حدوثه ممكن الوجود وقوله لان كل حادث فهو وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود
قلنا لا نم الحصر وهو ظ وان كان الثاني فلا نم احتياج الى محل غير الممكن بل من الجائز
ان يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان
وهو تفصيل ما ذكره الشيخ في الشفا وتقريره ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات
واما بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء

شيئا آخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما ممكن ان يوجد شيئا آخر او ممكن ان يوجد
في نفسه فان كان ممكن ان يوجد شيئا آخر فلا بد في وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان
يكون شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان ههنا اضافة الى وجود
الابيض وهو وجود للجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا ما يقال الجسم يمكن ان
يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ابيض والعرض
من قوله فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى ضرورة موجودا
آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متغايرتي المعنى فان احدهما ان الوجود
بالعرض هو ان يوجد لشيء شيء آخر وثانيهما ان يوجد شيء شيئا آخر ولا شك ان متى وجد
شيء للشيء يصير بحسب وجوده له شيئا آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء
فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائية للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض
وكما يقال المادة يمكن ان يكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فالامكان
بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود للمادة بالعرض لا وجود لها في نفسها
فهذه الامكانات نسبة شيء حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شيء آخر بالعرض
وهو موضوع موجود وهو معنى الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد
في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره او مع غيره واما بحيث متى
وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فانه بحيث متى كان قائما
بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا فهل وجوده ممكن ان يوجد لكنه اذا كان
موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد
قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد فاما بغيره او مع غيره اذا وجد
ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك
الغير موجودا مع وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك
الشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه
ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى
وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بغيره امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان
له قبل حدوثه امكان وجود ليس بعرض والا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا

بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات
فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف ولا شيء من المضاف
بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا واما فقد ظهر ان امكان وجود
الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء او امكان وجوده
بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء واياما كان فهو محتاج الى موضوع
موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس
والاعراض والصور امكان وجودهما هو امكان وجودهما في جسم او مادة وامكان
وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان النفوس
وامكان وجودها يتعلق بما يصلح ان يكون آلة لها في الاشتغال وجميع هذه الامكانات
محتاجة الى موضوع توجد معها وهو المط وانت تعلم بادنى تامل ان القسم الاول يرجع
الى القسم الثاني وبالعكس فقد اكتفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات
التي هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان
امكان وجود الانس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى
المقارن فيه بعيد والى مادة النبات فيه قريب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى
المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجاب
بقوله وامكانات هذه الاشياء وتحرير الجواب انه قد ظهر ان لكل واحد من هذه الامكانات
هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله اعتباران احدهما في تعلقه بالشيء الخارج و
لهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة يختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان
على مراتبها بحسب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك ان ذلك لا يكون
الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف
من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية
الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم
اختلاف الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بني على الاستدلال
منع وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما
جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وسوغ وجوابه انه لما ثبت

ان هذا

ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان يكون في الخارج او لا يكون
واياما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظ واما اذا
لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي فمن تعلقه به يسمى وجوده في الخارج كما في
بحث التقدم والتاخر وهذا الجواب وان كان عند الشارح في دفع الاشكالات للامام السيد
لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث له وجود
امكان وجود شيء في شيء وانما كان كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وبيانه
كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسئلة لا يقال كل حادث
فهو يوجد في شيء او مع شيء لانا لا نوجد كذلك لا يكون حادثا والا لكان وجوده قبل حدوثه
لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته وانما يكون قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لكان
موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان
يكون قبل وجوده موجودا هف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء
فلا يكون امكانه الا امكان وجود شيء في شيء او معه وهو المقصود لانا نقول المنع هو ان
يكون بشرط العدم لا في وقت القدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان
لم يمكن ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل
وجوده وان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع
هو القائم بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في
الشفاء انما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان
يكون امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون
الحادث ممكن الوجود هف وفيه نظر لانا نقول لا نم ان امكان الوجود لو لم يكن
موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء ابداء
المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو ممنوع فان المعنى ليس بموجود في الخارج وزيد اعمى في
الخارج والاولى ان يستدل على المط بالامكان الاستعدادي بان يقال لا شك في امكان
امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدا او لا فان
كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكن بل توقف فيضانه على شرط فذلك
الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث وشرط

الحدث يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث
اما ان يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو ح والا لزم التسلسل في موجودات
مترتبة اذ على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا ح والا لزم قدم الحادث
او عدمها اللاحق وكل شرط يكون معدا انما لا نعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه
اللاحق كقولنا الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى ان الكون
في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم في مكانين معا وهو ح بل
بمعنى انه يكون في الوسط ويتقدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط
المتسلسلة كما يتنازل بقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث
بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا تكون
قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق
بذلك الحادث او لا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول وهو الذي يسميه مادة
وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا ومثل بعض العلماء لزوال الاستعدادات عند
حصول الوجودات فقال الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا
مثل النطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان يكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد
النطفية فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزول عنها صورة النطفية
بناء على ان افاضة الصورة يجب الاستعداد فبتقدير حصول استعداد صورة العلقة فاضت
عليها صورتها وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغة زال هذا الاستعداد
وفاض عليها صورة اخرى وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت انهم
قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة ما لم يصور تصور عدة في الاطوار لم
يتصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة ولما
كان الصورة السابقة هي الموجبة للاستعداد اللاحقة فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد
اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا
حصلت الصورة السابقة وتزايد عليه الحركات الفلكية والاوضاع يحصل لوسائطها
للهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان تكون
لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل

يلزم انتفاؤه بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق
والثانية كيفية مقترنة للمعلول الى افاضة العلة فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول
قطعا واما الكيفية المقترنة فتنتفي منتفية عند الحدوث لما تحقق ومن تخبط هذا الفن من سمعه
يقول ان للمعد عدمين عدم سابق وعدم لاحق كما ان للمزيد عدمين عدم سابق ازلي
وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط فيما شرط
معد وهو لا يجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقيق الاعداد وتهيب
تاثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده كردانيدن يعني ماده را از جهة
تاثير مؤثر آماده ميكردانند ولا شك ان المعد يقرب نسبته الى الوجود فان امس
مقرب لليوم فلو لم يوجد الامس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعداد
لكنها لا تبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا
في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه سار الاوهام ومزلة الاقدام
نظر آن القول الافاضل الشارح قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده
ممكن الوجود ساقط فان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه
بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض او لا واياما كان ما
ذكرتموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظ واما اذا كان فلا نح صح الحكم عليه بكونه
نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق
فقيل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي
محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث
قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وغارض هذه المعارضة
بان الممتنع يتميز عن الممكن مع انه نفي محض وسنفصل اجمال سهو الامام في تسمية معارضة
وجوابه ان الحكم على المعدوم انما يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات
الذهنية كالامكان والامتناع فصحيح ومنشأ الخبط هنا عدم الفرق بين الخارجيات
والاعتباريات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس
بشيء انه كذلك في الفعل فممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج فمسلم ولكن لا نم
انه لا يصح الحكم عليه بالامكان ح وموظ ثم قال لم قلتم بان الامكان امر موجود

وممّا على انه ليس بموجود وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما
باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتبارى فى نفسه متعلق بشئ خارجى فله اعتبار
احدهما من حيث انه متعلق بشئ خارجى وبهذا الاعتبار ليس بموجود فى الخارج الا
انه يدل على وجود ذلك الشئ الخارجى كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من
حيث تعلقها بموجودات خارجية يستدعى وجود مفروضاتها وقوله وسوء امكان
بل امكان وجود فى الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله او امكان او تقدير الكلام ان الامكان
ههنا من حيث تعلقه بشرط خارجى ليس بموجود سواء كان ومن البين ان للطائل تحته
والمراد ان لا موجود فى الخارج سوا امكان وان كان امكان وجود فى الخارج وهذا ماخوذ
من قول الامام حيث قال صريح العقل يقضى بوجود الامكان فى الخارج بل بامكان
الوجود فى الخارج كما يقضى بامتناع الوجود فى الخارج بل الامتناع بوجود فى الخارج
لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشئ الخارجى فانا اذا نظرنا الى امكان
وجود الشئ مطلقا كان امكان وجود فى الخارج وليس بموجود فى الخارج وثانيهما
من حيث ذاته وانه امر اعتبارى فى نفسه شئ من الاشياء القائم بالعقل وبهذا
الاعتبار موجود فى الخارج لانه موجود فى موجود خارجى هو العقل واذا اعتبر
وجوده ونسبه الى ماهية عرض لها امكان اخر لكن لا يتم لانقطاع الاعتبار
لا يقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال فى انها اما
واجبة او ممكنة والا محصول لها فى العقل جهل لانا نقول لا نم انها ان لم يطابق الخارج
يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها فى العقل على انها صور
لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها فى العقل على انها احكام موجودات
فى الخارج اى عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها فى العقل
فى العوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة فى الخارج من حيث
انها احكامها وعوارضها وموجودة فى الخارج من حيث انها محكوم عليها اى
من حيث انها اشياء وموجودات فى العقل من شانها ان يحكم عليها بشئ ويوصف
بشئ والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفات
الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان يوصف وهى بهذه الحيثية

موجودة فى الخارج بوجود العقل فى الخارج ولا يستراب فى ان قوله واحكام الموجودات
زائد لا دخل له فى جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بازائها
يوجد اما ان يكون موجودة فى الخارج او فى العقل واياما كان يلزم ان يكون موجودة
فى الخارج اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثانى فلان العقل موجود فى الخارج
والموجود فى الموجود فى الخارج موجود فى الخارج على ان هذه الشبهة ركيكة لا يليق
خطورها من له ادنى مسكة فان معنى انه موجود فى العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى
ان العقل موجود فى الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد
فى الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا لكنا نتصور مكانا للعقل والعقل كما لا امر
الاعتبارى فان الموجود فى مكان موجود فى مكان آخر يكون موجودا فى ذلك المكان
وهو غلط بين ومن العجب ان شيئا يكون موجودا فى الخارج باعتبار معدوما فى
الخارج باعتبار نعم الزيادة قد تكون او الجواد قد يفتقر حين يعدو وثانيهما ان الامكان
لو كان موجودا لكان اما حالا فى الحادث قبل وجوده او فى غيره وجوابه انه قد
تبين ان امكان الحادث هو امكان شئ فى شئ فله اعتباران احدهما انه امكان
فى ذلك الشئ وثانيهما انه امكان شئ فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشئ
حاصل فيه وبالاعتبار الثانى اضافة للشئ بالقياس الى وجوده فكونه نفيا للشئ بهذا
الاعتبار لا ينافى حصوله فى غيره بالاعتبار الاول وثالثهما ان الامكان اضافة للماهية
والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود
على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتباريا لا يستدعى تحقق المتضايفين
الا فى العقل لكنهما متعلقان بامر خارجى فيكون موضوعا له موجودا فى الخارج كما
تقدم فى بحث التقدم والتاخر واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المط
من الدلائل كون الامكان غير موجود فى الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتبارى
فلا يصح الجواب اللهم الا ان يوجه الاسولة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا
خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة والتالى مثله فح يمكن الجواب بمنع الملازمة
ويمكن ان يقال فى المنع ان الامكان وان كان معدوما فى الخارج الا انه متعلق بامر
خارجى فهو يستدعيه ويستغنى عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسولة كذلك

ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا
او عدميا والثاني باطل لان فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة و
الامتياز بين الامور العدمية لا يحصل الا باختصاص كل منهما بخاصية بها يمتاز عن
الآخر ولا معنى للوجود الا ذاك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين ان يكون
الامكان امرا ثبوتيا فاما ان يكون جزء مراد وهو محال لان الامكان حالة اضافية فلا تعقل كونه
موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد التدقيق في امكان
الحادث قبل وجوده لا نسلم ان الامكان امر وجودي بل عدمي للوجوه المذكورة ثم ما
ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان وامكان العدمي منقوض بالامتناع للفرق
بين سلب الامتناع وامتناع المعدوم وانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات
عن البعض فان عدم السبب يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم
السبب والشرط هذا محصل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لا توجيه
لاجوبة الشارح عن هذا الكلام اصلا على ان الامام خالف ترتيب البحث في تقديم
المعارضة على النقض وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا
موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون المعقول والمنفون متعلقه بموضوع
وجوابه انه امكان الامكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان
شيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجوده
غير متعلق الا بمهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى مهيته كان في العقل كعرض في
موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى مضاف اليه قوله واما الصغرى
فلان الاولوية ان حصلت فلا يخ اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او
قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام
في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى
وتسلسل جرا فيلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان التوقف
ح اما على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل
حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث
الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية

لان

لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه لحوق بوجوب وذلك لانه ما لم يجب صدوره عن
الله على لم يصدر عنه والا لزم التخصيص بلا مخصص اذ تاثيره بالنسبة الى جميع الاوقات
على السوية ويسبق له زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الا
الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا و
الا لزم قدم الحادث على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة
ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب بكيف الاولوية واما
المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه
على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولى اما ان يستلزم وجود
الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد الترك لانه مبني على عدمها
وان استلزم لم يتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون
اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيد اعمى قوله واعلم ان تاخر الشيء عن غيره
يقال لخمسة معان التاخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي يضبطها ان يقال
المتاخر اما يجامع المقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو التاخر بالزمان
وجامعه فاما ان يكون بينه وبين متقدم ترتيب باعتبار المعتبر واحد الاحاد او
لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو التاخر بالرتبة او التاخر بالوضع وهو اما
بحسب المكان في صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف
النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتاخر اما ان لا
يحتاج الى المتقدم وهو التاخر بالشرف او يحتاج وهو التاخر بالذات فاما ان يكون
علة تامة للمتاخر وهو التاخر بالعلية او لا وهو التاخر بالطبع وربما يقال للمعنى
المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات فيكون كل من
التاخر بالطبع والتاخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم
والمتاخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وعندي ان
العلة التامة ليست معتبرة في التاخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل
عليه قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجوده الغير عنه هو العلة

المتقدم

الفاعلية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة
المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس
التقدم بالعلية على التاخر كالطبع وقد اطلق اسم التاخر بالذات في بيان الحدوث
الذاتي على التاخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات على ما بالغير قوله
ولستار كابذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان وصول المحصول الى المتقدم مشعر
بان له علة يصل المحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على ما منه المرور وايضا الضمير في
منه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين
الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اي
وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا
عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وما في الكلام لا طائل تحته
قوله وهذا ايراد المثال للمتقدم الذاتي المناسب ان كان ايراد المثال للتاخر
الذاتي اولا فلان الكلام في اقسام التاخر واما ما فليطابق قوله فهذه تعدية بالذات
قوله وجعل قول الشيخ الوجود لا يقبل جعل كلام الشيخ هنا على حيثين على ثبوت
التقدم بالعلية اما الحيثية الاولى فهي ان الشيء اذا كان علة لآخر استحال وصول الوجود الى
المعلول الا بعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت يدي فتحركت
المفتاح اولم يحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود بالعلة
ووصل الى المعلول كلام مجازي فان اراد به ان العلة مؤثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي
التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره والثاني متمسك بكلام اهل العرف
وهو رديك لانا لا نعلم انهم تصوروا من ذلك التاثيرة او غيره وجواب الشارح
قوله وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته ترتيب هذه المقدمات
ان يقال العدم واللاوجود حال للممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير
وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده مسبوقا بلاوجوده بالذات وهو
الحدوث الذاتي فهنا ثلث مقدمات اما ان العدم واللاوجود للممكن بالذات فلان
الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في
الخارج مع وجود علية او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علية في الخارج

مع وجود علة او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علة في الخارج يكون معدوما
اذ لو كان موجودا لكان مع وجود علة فللممكن بلا دعي العرفي في الخارج معدوم مستحق العدم
وان قيس الى العقل يعتبر مع وجود علة او يعتبر مع عدم علة او لا يعتبر مع شيء
منهما وان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان
مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذي للممكن
اذا لم يكن مع الغير العدم واللاوجود ولا نعني بالحال الذاتي الا ما يكون للشيء بلا غير
فان قلت لا نسلم ان الممكن لو لم يعتبر العقل مع وجود علة او عدمها لا يكون موجودا
فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبر العقل وجود العلة ويكون
الممكن موجودا فنقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل
انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علة وعدمه باعتبار عدم علة فاذا قطع النظر
عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه فقد اشار الى هذا
في آخر الفصل بقوله وتقرير الحجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود لها قبل وجودها
بالذات بعيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى اللاوجود في نفس الامر واما
ان الوجود حال للممكن بحسب الغير فظ واما ان ما بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع
ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يستلزم رفع ما بالغير فيكون
رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس ولا نعني بالتقدم الطبعي الا هذا
المعنى قال الامام لا شك ان الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا
للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات وان كان ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن
لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق ما بين
عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن
الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم
اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم او اللاوجود بل في هذه الحالة
لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا كان ممتنعا فان كان المراد عدم اعتبار الغير
فنسلم ان الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس
للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفرادا وجوابه ان الشيخ

لم يقل ان الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او اللاوجود بل قال الممكن لو انفرد لا يستحق العدم
اذ لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود ليس عطفا على العدم حتى يكون معناه استحق
العدم او اللاوجود وبه السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف
على قوله استحق العدم معناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح
الشارح لهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى
احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق للعدم او لا يستحق الوجود واحدهما
لازم لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة
او مع اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء منهما ولا شك ان وجود العلة غير الممكن وعدم
العلة ايضا غيره في العقل فالانفراد عن الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها
والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كانا بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود
العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد
عن الغير ههنا سواء لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق للعدم وقوله
لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام
مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد انه ليس له بذلك الاعتبار
القسمان الاخيران في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة و
لا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس
الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وسبب ان استحقاق العدم للممكن
ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين
لازم وهو المط وهذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان
استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال
الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما
على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فاذ لك الاطناب على ان الحدوث
كون الشيء متاخرا عن عدمه حتى ان التاخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات
كان ذاتيا وتاخر الوجود عن لا استحقاقية الوجود ولا يستلزم تاخره عن العدم اللهم
الا ان يصطلح ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه مخالف لما سبق وثانيها انه لا يلزم

من كون

من كون الشيء بحيث اذا ارتفع ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم له اصلا فان اللازم
اذا كانت صفة للملزوم يتاخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع
اللازم بدون العكس فلو ارتفع شيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متاخرا عنه
وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا
يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبعي ان يكون المتقدم بحيث
يحتاج اليه المتاخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله يريد ان
ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة لقائل ان يقول امتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد
عبر عن هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه
وان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية والا فكيف صارت ثمة معبرا
عنها بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل
الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه وثمة بالاشارة قوله والمنسوب الى آدم
آدمي النسبة اما الى آدم فيقال آدمي بالقصر والفتح واما الى ادمة فيقال آدمي بالمد
والكسر وهو خطأ لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة قوله تنبيه واشارة
في هذا الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح على الآخر الا بسبب والتنبيه عليه وثانيهما
ان السبب في سببيته واجبا ي السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه
والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره
عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون ما
فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم
ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لا صدر
عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه
تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى وح ان لم يتوقف صدوره على امر آخر كان
ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو محال وان توقف لم يكن العلة
تامة هف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان
جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تع اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني

لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر الى مؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان يكون
الامور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم ازلية لوجوب ترتب الاثر على العلة
التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الترجيح بلا مرجح والترجيح
بلا مرجح وتجويز الاول منهم ان علة بحيث يجب عنها اذ كون الشيء بحيث يصدر
عنه آخر كونه بحيث يصدر عنه ب فهما ان الحيثيتان ان قوما او قوم احدهما
يلزم التركيب والا لزم اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم التركيب
او تعدد الصفات في الخارج فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركيب فيه ولا له جهات
وصفات في الخارج يستحيل تغير الواحد هذا القدر الذي اكتفى به الشارح في التقرير
ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد تغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فممنوع ولم
لا يجوز ان يكون وجوب آ في الخارج من حيث يجب عنه ب وان اريد تغايرهما
في العقل فلا نم انه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج وهو ظ والجواب ان المؤثر ما لم يكن
له خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر وجودي
والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية امر وجودي والعلم به ضروري ثم ان الخصوصية
نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه الا اثر واحد والا امكن ان يحصل عنه اثر
آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية الى تلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور
الغير الاضافي واشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان اصدرنا حركات
متعددة فالم يحصل له خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنها تلك الحركة واقلها
ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فكذا سائر العلل الفاعلية
لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة
الى آخر وهما يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب في موجوب صدوره عن الفاعل
فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او لغيره فان كان لغيره لم يكن مبدأ
اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه
بالذات حصول شيئين هذا خلاصة الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ
فهو ان الحيثيتين ان قوما يلزم التركيب وان لزما فذلك الواحد يكون علة لهما
لان الملزوم علة للازم وح يكون علية لاحدهما غير علية لاخرى فيلزم التساوي

الى التركيب ويرد عليه انا لا نم انهما محتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانا موجودين
وسوغ سلبه لكن لا نم ان الملزوم يجب ان يكون علة للازم فان قلت اللازم
اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من ان يكون معلولا فتوالي حيثية
العلة انما يجب تحققها في العلة التامة علية لا في كل علة والمنع الاول مندفع بما ذكرنا
وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تعالى ولا بد ان يكون علة لهما و
هذه العلة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور والمسائل الا ان المعلل
ربما يفرض الكلي في صورة ويستدل عليه فلا بعد فيه ولا سيما اذا كانت الدعوى واضحة
والمقصود زيادة الوضوح واليه اشار الشارح بقوله وللزيادة الوضوح قال
وذلك الشيئان الخ وعلى هذا يكون قوله وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط الآخر فهو متقدم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازمه
وهذا القيد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى قوله وفي بعض النسخ
بزيادة او او بالتفرق الحيثيتان اما ان يكون احدهما مقوما او لا يكون بل كل منهما
خارجا والاول يقتضي التركيب والتركيب لا يتوقف على كونهما مقومين والشارح
من ماخذ آخر وهو انه لو كان احدهما مقوما والاخرى خارجا عاد الكلام فيه الى
ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بذلك اللازم في قوله فيه استلزام ذلك اللازم
وهو احد السببين المعلولين الحاصل بحيثية الاستلزام قوله يلزم منه تركب
اما في ماهية الشيء لما ذكر ان جميع الاقسام تنتهي الى التركيب ذكر اقسام التركيب
الظاهر من كلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان يكونا مقومتين للماهية
او للوجود او بالتفريق الى الحيثيتين يدلان على التركيب فاما ان يكون التركيب
في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حقيقة للماهية او حيثية اخرى
للوجود والشارح قال التركيب اما في ماهية او سبب وجوده بعد كونه شيئا حتى
اذا كان شيء في نفسه ينضم اليه الوجود كان مركبا من الوجود والماهية او يكون التركيب
بحسب تفريقه الى اجزاء او جزئيات وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب
في الوجود غير معقول ووجه الحصر ان يقال التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع
الوجود او بعد الوجود اولا والثاني هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم في الماهية

والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء او لا والثاني هو التركيب في الماهية كتركيب
الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق الشيء او لا والثاني كتركيب
الموجود والماهية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكجزئيات
شيء واحد اذا فرض كلها المجموعي وفي هذا الذي حمل الشارح عليه ان حصول التركيب
بالتعريف غير مقبول وان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان يكون كماهيتها والا لم يكن جزئيا
بل اجزاؤه عارض الفاضل قد علمت ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين
اما تركيب العلة او تعدد ذاتها كما نص الشارح عليه في قوله بل هو شيان او ذي
موصوف بصفتين والامام حمل كلام الشيخ على ظاهره وحكم برهانه الى ان تغاير الحيثيتين
منهو ما يستدعي تركيب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهو ان الدليل
المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب عنه شيئان
كالشجر والحجر لمفهوم سلب الشجر عنه اي عن مفهوم سلب الحجر فان كان احد المفهومين
مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين فعلة لاحدهما غير علية
للآخر وهو الكلام فيه او ينتهي الى التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين
فعلية لاحدهما غير علية للآخر وهو الكلام فيه او ينتهي الى التركيب وان
الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه مثلا بالجلوس مثلا غير المفهوم من اتصافه
بالقيام الخ وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا واحدا فان قبول احدهما غير قبول الآخر
وهذه النقوض مندفعة بالمعنى المذكور بل ورودها عليها لا على اصل الدليل
وتحرير جواب الشارح ان السلب والاتصاف يتعدد لاختلاف الحيثيات والاعتبارات
فان السلب يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس
الى مسلوب غير بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف شيء بوصف غير اتصافه بآخر
وقبول شيء لمقبول غير قبوله لآخر وكان السلب من الشيء واتصافه وقبوله يتعدد
كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء
الكثيرة ليس بحج فجاز ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء
لتعدد الحيثيات واما الصدور فلما لم يتوقف لا عن شيء وهو ذات العلة لم
يكن له حيثيات متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور

التركيب ولم يستلزم تعدد الاتصاف والسلب والقبول التركيب وانما قلنا
لا يتوقف الا الى امر واحد فلانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحالة
تعدد الواجب فيكون له صدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الممكنات
الى مبدأ واحد هذا غاية توجيه الكلام هنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف
او القابل اذا كانت له حيثيات فتلك الحيثيات اما ان يكون اعتبارية فلم لا يجوز ان
يكون تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية وان يكون خارجية
وح يعود الكلام لانها اما ان يكون متوهمة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان يكون
علية لهذا غير علية لذاك فيلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا ولئن نزلنا عن هذا المقام
ولكن الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات والذي مبلوغه دائما انه لو توقف
على امرين يكون لاحدهما صدور وذلك جزء فاما ان يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور
آخر بل هذا الصدور نفس الصدور المفروض وانا لو فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور
يتوقف على الصادر والمصدور والصادر ممكن وله صدور هو نفس ذلك الصدور
فلا تسلسل اصلا الصدور يطلق على معنيين منظور فيه لان هذا الاطلاق
ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور غير الاضافي غير مقبول والعبارة
الصحيحة هو ان يقال ههنا شيان الصدور وحيثية الصدور والصدور وان كان
اضافيا الا ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما اشرنا
اليه قبيل هذا واحتجوا على ذلك بانه لو لم يكن كذلك اي لا بد من تجويز
تخلف المعلول عن العلة التامة فاما ان لم يجوز ذلك لزم التسلسل بحوادث لا الى
نهاية لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يمكن ان يكون علة بالحوادث والا
لزم قدم وصدور الحادث عنه يتوقف على حادث آخر وهلم جرا وتقرير
الوجه الاول انه لو وجدت الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلية حاضرة اي
اما ان يكون كل الحوادث موجودا او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل
لاستحالة انحصار غير المتناهي وكذا البيان لان كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا
وعلى محاذاته ما في الكتاب انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجود
فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون ما لا نهاية له كلية حاضرة لاجزائها معا فانها

في حكم ذلك مستدركا لا حاجة اليه اصلا قوله لان ذلك يقتضي قدم الفعل المحكا
يستدلون على قدم فعل الله بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره ان الواجب
لذاته واجب في جميع صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه في التاثير حاصل لذاته وقد ثبت
ان المعلول لا يتخلف عن العلة التامة فيلزم قدم الفعل والتقييد بالاولية لخروج الصفات
الاضافية والثاني من حيث الفعل وتقريره انه لا يجوز ان يكون فعله معدوما ثم يوجد
اذ العدم الصرف لا يتميز فيه حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال
من ايجاده في بعض او حتى يكون الصدور عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره
في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه
بالمرة وهذا بالحقيقة رد على من قال انما حدث في الوقت لانه كان اصلح بوجود
او كان ممكنا فيه وهو الفرقة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصرف احتراز عن
عدم الحادث المسبوق بالمادة قوله ولما توقف الواحد منها قدم على الحوادث
مقدمة وهي ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر او احتياجه اليه انهما
موجودان معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول ويحتاج اليه بل معناه التوقف
والاحتياج في العدم اي انهما معدومان حالان الحادث الآخر لا يوجد مع الحادث
الاول والحادث الآخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتكلمين لما اثبتوا
اول الاوقات واول الحوادث فلعلهم فهموا من توقف الحادث على انقضاء ما
لا نهاية له ان يكون فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم يبتدئ الحوادث
وينقضي ما لا نهاية له منها ثم يوجد هذا الحادث فالشيخ استنكر وقال قولكم يلزم
ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه
وهو محال وان عنيتم ان هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية يوجد كل
منها في وقت فلا نم انه محال بل هو عين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى
وهو ان يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث
لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نم الملازمة وانما يصدق لو كان فيما مضى وقت
كذلك وهو اول المسئلة على ان كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الاخير الا
عدد متناه ففي جميع الاوقات كذلك اذ لا فرق عندكم بين الجميع وبين كل واحد واليه

واليه اشار بقوله بل اي وقت فرضت الخ وقول الشارح وكان وجود الحادث
اليومي ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له مشتمل على التناقض لان فرض
ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث فكيف تعرض فيه الوجود اليومي
الحادث اللهم الا ان يراد بذلك الوقت اليوم اي وجود الحادث اليومي في اليوم
يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له لكنه خلاف الظاهر هو شق الثاني من استنساره
والعبارة المتممة تنهنا ان يقال ان عنيتم بقولكم لو كان قبل كل حادث حادث الى النهاية
يكون في وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له ان وجود هذا الحادث
يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له في اوقات متناهية حتى يكون من الاوقات ما
لا يوجد فيه حادث فلا نم الملازمة وان اردتم توقف الحادث على انقضاء ما لا
نهاية له في اوقات غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان التالي مسلمة قوله
مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل جواب سؤال الامام وهو ان مسئلة
الوحدة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات
لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث
في مسئلة الوحدة فتعليقها بمسئلة الوحدة في قوله بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا
خال عن التحصيل اجاب بان المراد التصلب في المسئلة التوحيد بالقياس الى
مسئلة القدم وقد اشار الامام الى هذا الجواب والله اعلم بالصواب
لما ترجم هذا النمط بثلثة امور الغايات ومبادئها والترتيب
فالانسب ما ذكره الشارح فان الشيخ في هذا النمط نفى اولا غايات افعال
المبادي العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهي تشبهها بالتعقل وكل ذلك
كلام في الغايات ثم اثبت مبادي الغايات وهي العقول ولما كان بيان الغايات
مفضيا الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ في الدليل الآخر على وجودها ثم شرع في ترتيب
الموجودات فقد رتب المباحث في النمط على ما عنون به هذا خلاصة ما ذكره الشارح
وقول الامام اول المقصد في هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
بفعله لان المقصد ليس هذه المسئلة لما تبين في النمط من ذهابهم الى انه مختار
فلا بد من القول بارادته فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكملا بفعله وانه مح

بل المقصد ان كل فاعل الغاية مستكمل بفعله واللازم منه سوان يكون الباري تع فاعلا
لغاية لا انه لا يكون فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه واما
الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على العدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات
وجبان يكون فاعلا في الازل كان عذرا القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والا
فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق العالم في وقته وبابطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر
لانهم يخيلون للباري تع ارادة متجددة واما الارادة الازلية فهم قايلون بها كما مر
آنفا وهذا الكلام كعكس النقيض الاول لو كان قضية انما قال لو كان قضية لانه
تعريف المغني وتعريف الشي ليس تصديقا له بل تصوره وتعيين مفهومه فلا يكون القول المركب
من المعرف والمعرف قضية وانما قال كعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول
الشيخ فمن احتاج الى شي آخر فهو فقير وموضوعه ليس بنقيض محمول الاول لو كان قضية وهو
قوله غير متعلق لشي خارج عنه وان تغاير تا في المعنى ومحموله ليس بنقيض موضوع الاول
وهو الغني وان كان في قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر في الغني الاستغناء في الامور الثلثة
لانه لو افتقر في شي منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه كذلك مع
قال الامام تا فسر الغني بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلثة كان الفقير في مقابلة
وهو المفتقر في احدها فرجع كلامه الى انه لو افتقر في احدها افتقر في احدها ولا فايدة فيه
اجاب الشارح بطريقين الاول انا لا نم ان معنى الفقير هو المفتقر الى احدها بل الفقير اعم
منه لتحقق الفقر في الاضافات المحضة وفي المآل وغيرها وحمل الاعم على الاخص بعيد
وان سلمنا ان معنى الفقير ذلك لا نم ان حمله على المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة
فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تقريبا لمعنى المحدود الى
فهم الجمهور ويعلم من التوجيه ان تقديم الشارح هذا المعنى على المعنى الاول ليس على الترتيب
الطبيعي على ان فيه نظرا اما في الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغني فلا يجوز ان
يكون اعم والا لجاز ان يصدق على الغني فلا يلزم الخلف واما الثاني فلان الامام
ما قال انه خارج عن قانون الخطابة فقد يكون المعنى في الخطابة والمحاورة ايضا حاصلا
تفهيما للعامة لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل الخطابة فيه فيما نحن فيه معتبر لعلة وقد
من اختلاف النسخ الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بانه في تفسير الغني وهو

الذي

الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شي من صفاته الحقيقية ولا شك انه في قوة قضية
قائلة بان المحدود هو الحد وهو في قوة قضية قائلة بان مقابل الحد مقابل المحدود وعلم
ولم يكن في هذه القضية فايدة لم يكن في تعريف ايضا فايدة ونقول ايضا سلمنا ان
الفقير هو المفتقر الى الغير في شي من الثلثة وانه لا فايدة في حمل هذا المعنى على المفتقر
في شي منها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون حمل المفتقر عليه فايدة فان السامع
ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما فحمله عليه بعيد ويقرب معناه الى فهمه
واعلم ان الشي الذي المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك
لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن واولى له ويكون ذلك الفعل لاستكماله
على ذلك الفعل احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن والاولى
الاحسن من غيره فهو شي مسلوب كمال فان قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض
عايدا الى نفسه اما اذا كان عايدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عايد الى غيره
لم يفعل الا اذا كان في ذلك النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن عرضا له
فيعود الالزام فان قيل يفعل للغرض عايد الى نفسه والى غيره بل لان الفعل احسن
في نفسه اجيب بان فعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه
احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلثة
فاقول ما يقال في ان الامور العالية المبدا العالي تام اما بذاته وهو واجب وانما
بغيره وهو سائر المبادي العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدا
العالي لا يفعل لغرض في المسافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبدا
الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشيا وكما ان مبدا الجميع الاشيا لا
الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل
والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو علة الشي ولا معنى
للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من
ذاته والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل فهو اذ يكفي في الفاعلية يكون
غاية بالضرورة فكما ان منه الاشيا كذلك لاجله الاشيا واما المبدا العالي فهو
وان لم يكن له غاية في المسافل الا ان المبدا الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا يحتاج

يكون غاية الفعلة فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى ما فوقه واما مبدأ
الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما سلب الغاية
عن الحق الاول مطلقا وانما قال هو كنتيجة لما قبله لانه ليس هناك قياس بهذا الحكم العام
صحيح بل لازم من لوازم الغاية المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال ويسمى
هذا الفصل بالترتيب السبب قوله وعلى ذلك يكون كل شيء منه اي على كون
شيء لا يكون كل شيء منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية
وهو فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن انما يثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت
ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنويا بالترتيب
لا متصلا لما كان الفاعل نفس العلة فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه
لانا نقول الايجاد في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا محذور
لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي اقول الاجمال انما يثبت لو كان
لفظة ينبغي موضوعة للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه
يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي او الاذن الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي
او اذن الشرعي بل هو مفهومه اللغوي وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل العلم مما ينبغي
لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد انه مظ المصول مما يؤثر وان كان حسنا عقلا
وكذلك قوله النكاح مما ينبغي لا يراد انه ماذون شرعا وان كان ماذونا شرعا
ثم انا لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي مقول على معان كون
الشيء صفة كمال وملائما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قائلون بهذه المعاني كلها
اما بالاولين فظ واما المعنى الثالث فلان فضائل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح
ورذائلها مقتضية للذم والشارح يصرح بها حيث يفسر الحسن والقبح في مواضع
الفصول بالعقليين وكانه انما نص على هذا المنع ههنا تعويلا على ما سيصرح به
منع انحصار ما ينبغي فيما ذكره في المعنيين وهو ظاهر قوله وكذلك القول
في الدواء المصح هذا جواب سؤال آخر ان يقال الدواء المصح للبدن او المزيل
يفيد صحة البدن وازالة المرض ولا شك ان صحة البدن وازالة المرض مما ينبغي
فهو افادة ما ينبغي بلا عوض فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء

لا يفيد

لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملائمة له او مضادة للمرض ثم انها يوجب الصحة
وازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة وازالة المرض وهكذا حال سائر فاعلات
الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يعقل شيئا وذلك العقل كمال له بالذات واما انه كمال
لغيره فهو بالعرض وفيه نظر لانا نقول سبب ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة و
ازالة المرض ليست افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة للطبيعة
او المضادة للمرض وهي امور مؤثرة مرغوب فيه فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى
تلك الكيفية الملائمة وهي الحادثة للبدن وتوضيحه ان الدواء الحار اذا ورد على البدن البارد
المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهي مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا
ورد على القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف على
ان المراد بالذات ان كان بلا وسط يلزم ان لا يكون المعد الاول بالقياس الى
معلول معلول جوادا بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى شيء واحد فقط لان غيره انما هو
بواسطة وان كان المراد انه يفيد بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بواسطة او بلا واسطة
فاختلال الاعضاء يمكن ان يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان المقصد
معتبر في معنى الجود والشيخ في تعريف الجواد اطلق حيث قال وطلب قصدي لشيء
يعود اليه لم ينف القصد مطلقا بل مثلا بالعرض فدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقا
ولولا القصد في الافاضات الالهية لم يكن له قدر اصلا وهو مناف لما سبق وان
فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجواد فلا اقل من اعتبار الشعور بما يفيد وح يندفع
جميع النقوض فاذن يظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او ارادة فهو
مستكمل بفعله واليه اشار بالقصد المتقدم بان الشيء اذا حسن له ان يكون عبره عنه
فلو لم يكن عنه لم يحصل له الاحسن به فهو في حد ذاته مسلوب كمال وان كان لدفع بعض
فهو مستنقص بفعله لانه يستفيد في مقابلة فعله التخلص من النقص واليه اشار في هذا
الفصل بقوله الشيء الذي فعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فهو متخلص من
الذم اي مستنقص على ما فسره به وهذا الحجب اشارة الى الفرق بين كلامين واعلم
ان ظاهر هذا ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا في مواضع آخر منها حيث
يعتبر الغاية قال اذ لا يجوز صدورها عنه بقصد وارادة وقال تعد ولكن ليس المقصود

في هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المط ومن البين
ان جمع ذلك ينافي ما سبق منه ان الله تع فاعل بالاختيار ولعل المراد انه ليس فاعلا
بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة العرضية قوله
هما قضيتان اشتركتا في الموضوع القضية المذكورة في هذا الفصل الثاني قوله فهو مستكمل
كمال والضمير فيه الى الذي يفعل شيئا ولم يفعله لم يكن عنه ما احسن له والموضوع
في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا ولو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه
فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد
الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع
بل لا يلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن تركه
لا يلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما محمول
القضيتين فلا خفاء بين تغايرهما لكن تفسير المتخلص بالمستبقض تفسير للخاص بالعام
لان المتخلص بالذمة مستبقض وليس كل مستبقض متخلص من الذمة لجواز ان يستبد
في مقابلة فعله كما لا يجد ان طلبت مخلصا كان سائلا يقول قد علمنا ان المبدأ الاول
لا يفعل لغرض اصلا والمبادي العالية لا يفعل لغرض في السافلات ولا شك ان
صدور الموجودات في الترتيب والنظام بهما لين بحسب طبيعة واحراف وان
قصدوها عن المبادي على ذلك الوجه يأتي وجه تصور اجيب بان ذلك لعناية
الباري بها وهي بمثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان الباري تع حاضر
لسائر الموجودات مع اوقاتها المترتبة حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته
فتلك الموجودات فائضة عنه في اوقاتها كما هي حاضرة له ولعل الفرق بين
هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه قوله والمقصود نفي العرض
لما كان النمط في غايات ارادات بين غايات افعال الموجودات ولما كان
الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها
والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاقسام تعلق التدبير وهي النفوس او
غير متعلقة بها وهي العقول بدأ ببيان غايات افعال المبدأ الاول والمبادي
العالية اعني العقول فبين ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر وصف المبدأية

على الدعوى

على الدعوى ثم اكده بالوصفين الآخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادي العالية ولما فرغ عن
العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما سماوية او ارضية هذا هو ترتيب
البحث في غايات هذا النمط قوله ما معنى انه يلزم ان لا يكون عينا ولا ملكا
ولا جوادا ان عنيتم انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله يستحق
الذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الالزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يستقل
بتلك الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم
به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام فيه اقول لا شك ان الاستفسار
انما يكون حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد تبين مفهومات الغني والملك
والجواد وقد جعل سلبها لازما فلا اجمال هنا ولو فرضنا فيه اجمالا فسلب تلك الاوصاف
لا يحتمل ذلك المعنى وانه متى فعل لم يستحق الذم ولو لم يفعل استحقه فلا استفسار لمعنى لا يحتمله
اللفظ اصلا وهو قبيح في المناظرة فلا يقال ان عنيت بالانسان الحجر فلا نسلم انه
لين بجماد واما قوله وهل هذا الا الالزام للشيء على نفسه فقد نبه الشارح بانه يلزم ان
يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان
غافلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لو تساوى
الفعل والترك بالنسبة اليه استحال ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولى
من الترك فهو طالب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان
مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون عينا ولا ملكا ولا جوادا
فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالي بل المغايرة بينهما وبينه
ظ لا يخفى على ان قوله ما معنى قوله الباري تع لو فعل بالارادة لم يكن عينا يدل
على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله متى فعل وجب
لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عني بقوله يلزم ان لا يكون عينا انه مستكمل بفعله
فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام ح انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله
الا انه مفروض للاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال
الشارح معناه لو فعل على وجه به لم يكن كاملا بذاته قد تبين في هذا النمط
اعلم انا نحرر هذه المسئلة في الابتداء لترتيب الكلام فيه الى الانتهاء ولا نبالي

بتكرار بعض ما سلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاط النفس فنقول بين ان الحركة
الدورية السماوية ارادية للان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ
مبدأها اما خارج المتحرك فهي قسرية او لا وح اما ان يكون مع شعور وارادة فتكون
ارادية او لا فتكون طبيعية ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية او قسرية فتعين
ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة
المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة
واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا لحركة وضعا بالطبع في موضعه وتاركا له
هاربا عنه بالطبع ومن الح ان يكون المط بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع
واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية
لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية
وههنا سؤالات الاول ان ما ذكروه في الجزء الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك
ارادية لان ترك كل واحد وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت
الحركة ارادية لكان ذلك الوضع مراد وغير مراد في حالة واحدة وانه مح واجب
عنه بجواز كون الشيء مرادا وغير مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز
ان يختلف اعراضه بخلاف ما اذا كان عدم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات
والاعراض الثاني انا لا نم ان ترك حدا ووضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع
بل ترك حصولا في حد او وضعا ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك
الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم
فالاولى ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع فما لا يتصور بخلاف
الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث سلمنا ان ترك كل وضع عين توجه الى ذلك
الوضع لكن لا نم انه يلزم منه ان المط بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون كذلك
لو كان المط هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون المط نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه
ان الحركة ليست مطلوبة بذاتها بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون
المط ذلك الغير والمط الحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاولى
منتفية منافية لان يكون المط الوضع الرابع انا لا نم ان القسر لا يكون الا على خلاف

الطبع

الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الوضع والقسر على الحركة
عنه ولئن سلمنا فلا نم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي
الجسم السكون بالطبع والحركة بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من ان مبدأ
الحركة الفلكية طباعي واذ قد بان ان الحركة السماوية ارادية فمرادها اما ان يكون جزئيا
او كليا والاول مح لانه اما ان يكون ممكن الحصول او لا فان كان ممكن الحصول فاذا
بالانقطاع حركة ولا استحال طلبه ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هو
النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مراده كليا اذ لا بد ان يكون المراد مدركا و
المدرك الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن ذلك الدليل
باجوبة احدها لا نم انه ان حصل المراد الجزئي تحت الفلك وانما يكون كذلك لكن يستعد
بواسطة نيل ذلك المراد لارتعاد جزئي آخر ولم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع
جزئي طلب يستعد لوضع آخر جزئي بطلبه فلهذا يتحرك دائما وثانيها لا نم انه اذا كان
ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طبعه ولم لا يجوز ان كان يتخيل او نظرا انه ربما
يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منتقض
بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع او لا الى آخر ما ذكروه ثم اذا ثبت
ان المراد فبدء الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات
الجزئية والاوضاع الجزئية لا يحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد
الكلي الى سائر الافراد على السوية فلا يختص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك
الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي
لا بد ان يكون مدركا فلا يتمشى في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون
في الفلك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولساء جرم
الفلك لانه لا يختص بعض اجزائه بتلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع
اجزاء الفلك تلك القوة المنطبعة كالجبال فنا الا انه غير ساري في جميع الجرم والذات
المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات
المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا يخلو اما
ان يكون مباشر التحريك هو العقل او النفس لا جائز ان يكون هو العقل بوجوه ثلثة

الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بعقله ولا بصحة فقر
بل جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السماء له ارادة كلية
وارادة جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه ليس له
الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل ان يكون موجودا او
معدوما ولا يجوز ان يكون العقل مراده موجودا وهو طالب له ولا ان يكون منتفيا
وهو يحصله لان حالة متشابهة واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات
الجزئية لا يطمع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانيات هذا
هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا فمن قوله الثاني ان المراد الكلي الى
قوله بل يكون كمالاتها حاصرة وحقيقة اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي قوله و
ليست جزئية متغيرة ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله
والمحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة
الجزئية له لكن تقديمه النسب ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس
بمحرك السماء والظاهر عكسها وفي هذا الدليل زائد فان قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد
ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان يقال المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما
وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مزيد للصور جزئية يتجدد ويتصرم
على الاتصال فان اثبات الارادة الجزئية كاف واما تجددها وتصرمها فهما
غنى في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك ايما الى دليل آخر هو ان محرك السماء
له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم بصدور الحركات والاوضاع المتجددة
المتصرمة عنه وتوقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تجدد و
تصرم لانه موجود دائم متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا لاثبوت الارادة
الجزئية ونفيها كما كان ذلك استدلالا لاثبوت الارادة مطلقا وسلبها
جمعهما في وجه واحد لان مأخذهما هو الارادة واحد بقي هنا اشكالان احدهما
ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل باقية للمراد الجزئي ايضا عنه
فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا تطلبه او منتفيا تحصله فنقول نعم
كذلك الا انه يختص نفي الارادة الجزئية بشيء آخر وهو انها بالغواشي الجسمانية

والعقل

والعقل منزه عنها فكانه نفى الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريق
ولا حرج فيه والآخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون
ارادة اصلا فنقول المقصود انه ليس له مراد يستحصل بالحركة والدلالة انما هي
عليه ولا من ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان
المباشر لتحريك السماء لا بد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به
ارتباط نفوسنا بابداننا مستعد الكمالات بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلي
لا يكون كذلك فلا جرم كان عبرة وقوله فاذن مبدأ الارادة الكلية ليس نفس السماء
معناه لما كان العقل كاملا مباينا للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفسنا فلو كان مبدأ الارادة
الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء اي لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت انه
كذلك سلف قوله لانه لم يرد ان يصرح اعلم ان تلامذة ارسطو نقلوا من
ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادات جزئية فلما
استدل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يستحسن ان يصرح بخلاف اقوال
تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان قوله ولا يمكن ان يقال تحريك السماء لداع
سوى ما بين في النسبة المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها ارادة ان تبين الغاية
من تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول
او غير مدرك بالحس فان كان محسوسا فاما ان تطلبه للجذب او تطلبه للدفع وجذب
الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهو محال لان على الفلك اما اولا فلان
الشهوة والغضب لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملائمة الى حال ملائمة والفلك
بسيط متشابهة الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب
الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو المعشوق لان دوام الحركة الارادية
يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وح اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته
او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لا ذات المعشوق
ولا صفته ولا شبه ذاته ولا شبه صفته فلا تعلق له اصلا بالمعشوق فالفرض معشوقا
لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في الثلثة اعني ذات المعشوق او صفته
او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في

الجملة اذ لا يحصل ابدا وايا ما كان يلزم احد الامرين اما طلب الخ او وقوف الفلك وهو
فيتعين ان يكون الحركة تنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوقا موجودا او هو
يطلب الشبه به فالمط اما ان يكون نيل الشبه المستقر اى شبها واحدا باقيا دائما فيلزم
احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل شبه
آخر ولا يخ اما ان تجد انواعه تتعاقب الافراد او لا يخط والثانى بط والا لزم وجود
الفلك فاذن المط شبه محفوظ النوع تتعاقب الافراد او غير متناهية فهذه المشابهات
الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث ذاته من القوة اى فى صفات الكمال او
من حيث انه بالقوة اى فى صفات النقصان والثانى بط فيكون المط حصول المشابهات
الغير المتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف
بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى
المحسوس والمعقول بل يكفى ان يقال لما كان حركة الفلك ارادية فمراده لا بد ان
يكون معشوقا وح اما ان يكون حركته تنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل
فنقول المط اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك
التقسيم ولنرجع الى بيان ما عسى يشكل من الشرح والمتن فقوله فهو اذن اشبه بحركاتها
الصادرة عن عقلنا العملى اى القوة العملية فقد سمعت ان للنفس قوة نظرية وهى
التى تتعلق بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهى التى بها يحرك
آلاتها فهى تصورا ولا شيأ ثم تحرك آلاتها ليحصل ذلك الشئ فكذلك الفلك يتصور
امرا يتحرك لاجل تحصله واما قوله وذلك المعشوق كونه شيأ غير محصل الذات فهو
حاصل بيان لحصر المعقول فى الاقسام الثلثة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا
او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لم يوجد الحركة فلم يكن عرضا لها او يوجد بالحركة
وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم والكيف او الاين او توابعها وايا ما كان فالمط
نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة تنيل ذاته بل اما تنيل حال من
احواله او لغيره فان كان تنيل حال فالمط حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام
الصفة بغيره صح فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق كمماسة وموازاة
واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فان كانت الحركة لغير

ذلك

ذلك لا يكون ذلك الغير الا شبه ذاته او صفته والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة
واقول يكفى هذا القدر فى بيان الحصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعا ولعله
يدل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وبالجملة يكون من كمالات المتحرك الذى
لا يكون حاصلة فيه ومعناه ان المعشوق لو كان مما ينال الحركة ذاته او حاله يكون
من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه
وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يخلو من كمالات الجسم المتحرك
والا لزم احد المحذورين بل المعشوق فى نفسه شئ موجود الذات لا ينال بالحركة
وهو يطلب الشبه وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة لتم الدلالة ودونها
على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب شبه المنقطع بالدوام
فحصله ان الشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع
ويخرج منه تنيل الشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه وفى قوله فلا ينال بكماله
اشارة الى ان المط ليس مشابهة واحدة وح يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد
الشبه بكماله اى الشبه بوجوه غير متناهية ولا ينال الا على تعاقب مستمر فحملة الكلام
انه اذا ثبت ان المراد هو الشبه بالمعشوق فاما ان يكون المط مشابهة واحدة
او مشابهات متناهية او مشابهة غير متناهية والاولان باطلان والمشابهات
الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والتجدد والاول بط فيتعين ان
يكون هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج فى اوقات
غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق شبها ما بالامور التى يحصل بالفعل من حيث
تراها عن القوة فمنه يخرج تنيل الشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان
وقوله راسخا عنه اى يحرك السماء فى حال استفاضة الكمال من العقل يفيض عنه ربحا
الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعداد المواد الناقصة وذلك لان فاضة
ليست لعرض فى السافل بل من حيث انها يشبه الى العالى وقوله ومبدأ ذلك
فى احوال الوضع اى بسبب ذلك الشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك يتحرك
ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له
بواسطة كل وضع شبه الى الامور التى هى بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال الوضع

زال الشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر كما ان
ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات
وتبدل بواسطة تلك المشابهات النفس من معشوقة فهناك اربع سلاسل سلسلة الحركات
ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة المشابهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات
والحركات والاوضاع كمالات للجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهي للنفس
ونحن لا نعرف حقيقة ذلك الشبه هذا نهاية تقريب الكلام في هذا المقام والاعتراض
عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للجذب
او للدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون لمعرفته او التشبه به او لغير ذلك وان سلمنا
لكن لا نم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم من البسائط تشابه
اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون للفلك
شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان يكون له لذات
غير متناهية من معقولات غير متناهية وان نزلنا عن هذا المقام فلا نم بطلان
التسلسل الاولين وما ذكروه في بيانه يقتضي ان لا يكون للفلك مراد اصلا اذ لو كان
له مراد فاما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل دائما ويلزم احد المحذورين على انا نقول
انما لا يجوز ان يكون المطلوب ذات المعشوق او حالا له فاراد في الوجود ولم لا يجوز
ان يكون المطلوب معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد وحالا من
المعشوق كذلك كما ذكروه في الشبه ثم بعد ذلك لا نم ان الموصوف بصفات
كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه بالفعل
لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب ان يكون حصول
تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك ولهذا احتيج الى الاستدلال
على عدم جواز تشبه الفلك بحادثة وعلى تقدير اجتماع تلك الصفات الغير المتناهية
يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعلك لو تأملت في الدليل
املك دفع هذه الاعتراضات او بعضها قوله تقرير الكلام توجيه ان
اختلاف الحركة يستند الى القابل اعني جرم الفلك او الى الفاعل اعني النفس المجردة
لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى الاجسام للافلاك فلا

اما ان يكون لجسميتها من حيث الجسمية وهو ممتنع لانها مشتركة والمشتركة لا يكون علة
الاختلاف اما لطبيعتها وهو ايضا ممتنع لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون
في كل جهة وعلى اي وضع يفرض من السرعة والبطء وذلك يقتضي تشابه احوالها
وكذا ان كان لميولاتها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية فتعين ان يكون
اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف
حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاعراض وهي التشبهات واما الكبرى
فلان اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مبادئها وهي العقول فيكون
اختلاف الحركات لزوما لاختلاف المتشبه بذلك الملزوم حق والتالي مثله
هذا هو التقرير المحرر المنتج لغير المط وهو كثرة المتشبه به والشارح جرى على وتيرة
المتن فحال ابطال نقيض المط وذلك لان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع
الافلاك واحدا فتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطء وهو عكس نقيض الصغرى ينتج
ان المتشبه به لو كان واحدا تشابه الحركات لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم ولا
يخفى ان هذا التقدير زيادة مقدمات لا حاجة اليها على ان انتظام الكلام في
الشرح موقوف على تقدير كبرى هذا القياس لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو
جسم لا ينتهي حركته الى جهة معينة الى بيانها لا تبيان الصغرى وان كان هو النظام
ومع ذلك في تقديم بيانها على بيان الصغرى سوء ترتيب ومن الظاهر ان تقدم
اقتضاء الوضع المعين مستدرك في البيان وفي الدليل كيف ما تقرر نظر من وجوه
فان قوله يحتمل ان يكون كل جزء من اجزاء الفلك على كل حد ان اراد به الاحتمال في
نفس الامر فممنوع بالنظر الى الطبيعة الفلكية الخاصة او سيولاته وان اراد الاحتمال
الذهني فهو مسلم لكن لا ينتج المط فان ما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف
الحركات لو استند الى الطبيعة او المادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا لا نم وانما
يلزم لو كان الحركة مستندة خاصة وهو ممنوع فان من الجائز ان يكون وجود الحركة بين
النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر كما انا لا نتحرك بالارادة
واما ان هذه الحركة على سطح الارض الى جهة السماء فليس بالارادة بل لان البدن
لا يمكنه الصعود سلمناه لكن لا نم ان اختلاف تحريكات النفس للافلاك بواسطة اختلاف

الاعراض فلم لا يجوز ان يكون اختلاف النفوس في القوة والضعف او في سائر الاحوال فلئن
سلمنا لكن لا نم ان اختلاف الاعراض يستلزم اختلاف مباديها ولم لا يجوز ان
يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله
واعترض الفاضل الشارح لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به فان قولكم
الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك انقلاب
الحقائق بل معناه ان العقل خرجت كمالاته اللائقة من القوة الى الفعل والفلك
وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول ولا
دخل لخصوصية العقل في ذلك فالفلك لا يطلب الا التشبه بموجود خرج جميع كمالاته
اللائقة من القوة الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وجد المتشبه به يستلزم وحدة التشبه
ثم تساوي الحركات لزم لكم هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات
الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي
لا بد ان يكون لمتشبه به جزئي فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء ان جوابه الطبق
على التقدير الثاني لعدم احتياجه الى تقدير هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي
يكون لتشبه جزئي وهي مفقودة في الشرح قوله ذهب قوم اعلم ان حاصل
الكلام في الفصل السابق بان اختلاف الحركات للافلاك يدل على اختلاف
الاعراض التي هي الشبهات واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه فيكون
لكل فلك عقل يتشبه وهاتان المقدمتان وان لم يكونا يقينيين الا ان الظن واقع بهما
والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
ليس لاجل اختلاف الاعراض بل لاجل نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات سواء
في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة
نافعة فلهذا اختارها وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز
ان يكون هذه الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون
يحصل حيرة الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا نقض وان تمسك
الامام معارضة الثاني لا يجوز ان يكون هذه الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان
يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك

ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الخ واعترض على الطريق
الاول بان مقصود الفلك هو التشبه والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة
الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة فالحركة انه كانت تحصل المقصود
بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء الحركات
في تحصيل الغرض وذهبوا الى اختيار ان هذه الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير
والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وجوز كون اختيار الحركة
لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل
الغرض منع ايضا في تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه
بل تشبهات جزئية بارادات جزئية ولعلها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة
بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب
ان لا يكون على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على النقض وارد عليهم ايضا و
انت عرفت ان قوله ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك قول من قال به الامام فهو
زائد لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الخ الى تمام
الجواب دون قوله مجملة الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان المراد من قول
الواحد ان المتشبه الواحد البعيد واحد ومن قول الكثرة ان المتشبه به القريب كثير
فلا ينافي بين القولين قوله والجواب عن الاول تقريره انا نختار ان ذلك
الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نم وانما يلزم
لو كان متشبها به قريبا وهو ع بل متشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن نختار ان المتشبه به
موضع غيره قوله فلا يكون هو متشبها به قلنا لا نم فانما يلزم المراد بالمتشبه به ما له
مدخل في التشبه به والمبدأ الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به فله دخل في
وجود ذلك قوله في كيفية صدور الحركة عن الشيء المتصور اي كيف يعقل ان الشيء
بسبب انه يتصور شيئا ويدركه كما لا يحركه اشياء آخر والمثال ان النفس الانسانية
ربما تتعقل امورا وتنتقش في قوة الخيال صورا لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالنفس
ويسري الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة فكما ان حدوث الانفعال
في النفس يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن

فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وسوسيع
دوام حركة الفلك قوله القوة قد يكون على اعمال غير متناهية النهاية واللانهاية
تعرضان الكم بالذات وما لهما بالكم بالذات بسبب كمه والقوى ليس بكميات
ونهايتها ولانهايتها بحسب كمية آثارها واما الانفصالية وهي عدد آثارها
واما الاتصالية هي زمانها اما نهايتها ولانهايتها بحسب عدد حركاتها فهو
الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولانهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان
الزمان معتدا اما كما يمكن ان يفرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض
في جانب الانتقاص فهما اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما
في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال وجود القوة الغير المتناهية
بحسب الشدة لان حركتها اما ان يقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة في الآن
واما ان يقع في زمان فيكون حركاتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة
المفروضة غير متناهية في الشدة هف ولم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة
بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة المدة
فانها متناهية بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة
واقل مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية
بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة
حركة فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك
بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد وانقسامها
الفرضي لو كفى لم يكن حركة الفلك بحسب الفرض وانقسام الفرضي متناهية واما الشارح
فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام فانهما يلحقان الكم بالذات اما له كمية
كالجسم اما لشيء متعلق به كمية كالقوى فانها يتعلق بها شيء له كمية وهو عملها واشار بقوله
فنهاية ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية عرضا الكم بالذات
فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولانهايته واما ان يكون عروضهما
للكم المنفصل فهما نهاية العدد ولانهايته والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية
فيكون لانهايته لانهاية المقدار الاتصالية يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه

قال

قال للانقسام والانفصال دائما لكنه عند الانفصال للاجزاء كما يكون منفصلا فيكون
لانهاية لانهاية العدد وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني
من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
فرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها
فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية
وان كان متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان بحسب
مقدار العمل فاما ان يعتبر به وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع في الازمنة المختلفة
فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية
والا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كان القوى اقوى واما ان لا يعتبر وحدة
العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان متناه
سواء في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير
متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت
القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة
قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزمه على ما ذكره ان القوة الاولى يكون اقوى و
ليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرناه قوله والحركات التي يفعل حدود العرض
بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين
احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له وقد
سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها فتلك
الحركة اما حركة واحدة مستديرة او مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة
والقسمان الاخيران باطلان فتعين القسم الاول اما انه لا يجوز الحركة الحافظة مستقيمة فلانها
منتهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية
وهو ح والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان يرجع او ينعطف في فعل تلك الحركة
حدا معينا ونقطة وهي نهاية الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات
مختلفة لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة هف وفيه لانا لا نسلم ان الحركة
لو انعطفت لا انعطفت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة

واحدة على الاتصال فاما اذا توجها الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة
انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها
اما انه يمتنع ان يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات
المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة لها حدود
في المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود دايما يكون واصلا اليه في آن لان الاصول
آني فانه لو وقع في زمان ففي نصفه اما ان يحصل الوصول او لا فان لم يحصل لم يكن
ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ثم
اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او معاودا والمباينة والمعاودة انما يحصلان
في آن فلا يخ اما ان يكون آن الوصول غير آن المفارقة وهو ح والا لزم ان يكون
واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان او لا فان لم يتخلل
يلزم تتالي الآنات وهو ح فانه لو اجتمع آنان يحصل منهما امتداد والامتداد الزماني
ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان
فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه
وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمعاودة وتصفحها الشارح بالحدود
المفروضة في المسافة حتى ينال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه
في آن الى آخر الدليل فان قلت لا نم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض
معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم ح فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى
للوصول الى الحد المفروض الى الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا لكان
الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض به لازم وانما
قيد الحدود بالمفروضة لانه لو وقعت في المسافة التي تكون فيها حدود بالفعل فربما يلزم
السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا اركبنا كرة على
دولاب دائم وفرض فوقها سطح بسيط بحيث يلتقيا عند الصعود والكرة
يصير مماسة لذلك السطح لم يصير الا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثاني
ان المسافة اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض
او كان اجزاؤها مقصودة على التماس يلزم الوقوفات عند تلك الحدود وحاصل

جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام النقض بمماسة كل كوكب بسطة معينة
من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في ذروة التدوير على اوج حامله او في حضيض
التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومماستها لنقطة
الاعتدال وهذه النقوض بحدود مفروضة قوله وقد ابطلها الشيخ في الشفا لما كان
المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فههنا آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع وان
يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق مباين فلا شك انه يصدق على كل آن يفرض
في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان اراد وابان المباينة هو الاول فلا نم ان المغايرة
بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين الآن الوصول الذي هو اسها الذهاب
حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان
الرجوع ان نسبة الآن الى الآن نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط
كذلك الآن عارضا للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين
وان اراد وابان المباينة هو الثاني فلا نم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا
الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آنان يفرض
من آنات حركة الرجوع يتخلل بينهما بين آنان ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
ووجه الامام الحجة بالوصول واللاوصول ان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة
اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آني لا كالحركة
فانها لا تقع في الآن واذا زال الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول في ان
آخر بين الآنين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز
ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل اللاوصول في كله وقد صرح
الشيخ به حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لا مماسة اذ لا فرق
بين الوصول والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح
انما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام على انه حمل المحرك الموصل على القوة المحركة وح
يكون العرض له وجوده في آن في الوصول مستدركا في الاستدلال اذ يمكن ان يقال
الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد آني وزوال الوصول عنه في آن
آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة المثلين

كما صرح الشيخ في الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما يصدر عن علة
موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر
ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه
الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى
الاتصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع
واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول
والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد ولا بد من وجود ميل اخر
لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين
عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد
وانه محال وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك
الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هف واما ان يكون مبعدا عنه
فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل ولا حركة والنظر في
هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما يصدر عن علة مسامحة
لان الميل آلة لا طبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما
يصدر عن علة موجدة ولتلك العلة اعتباران تخلص عن الاشكال وثانيها انه
يكفي في الاستدلال ان يقال وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد
ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان
له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدرك لا دخل له في الاستدلال ويمكن
ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة فاذا ابعد من
الحركة فليتقدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه
مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم زال عنه الازالة ونفي الاتصال
الى الحد فهو متقدم في حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الاتصال
وثالثها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم
الى حد فوصوله الى ذلك آني ثم اذا تحرك ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون
زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في

طرفه

طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آن الوصول وآن اللاوصول
وبينهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين فلا بد
من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم
ورابعها ان هذه الدلالة يتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آني ليس كالحركة فنقول
هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب لسؤال مقدر عسى ان يقال كالميل لا جواز
في انه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه
ليس كالحركة فانهما وان وقعا في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر في الحركة
لا يقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له
فممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول فمسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن
الوصول لعدم اجتماع علة المعدة مع المعلول وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد
يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل الى ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه
الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه ما دام في حيزه لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه
بان الحجر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء نقله لكن نقله ما دام في
الهواء كان مزيلا مقربا وبهذا الاعتبار يسمى ميلا فاذا وصل الى حيزه كان نقله موصلا و
يبقى ما دام في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت
امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فممنوع لان
امتناع اجتماع الميلين ان احدهما مقرب والآخر مبعد عنه وهذا لا يتأتى في المحرك الموصل
وجوابه انه من البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد وفيه بالفعل
البعد عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهواء قسرا وضربنا يدنا في حركته عليه حتى ارتفع
فلا شك ان يدنا يتحرك بالمسابقة في جهة النزول فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا ايضا
لكن حركة اليد معلومة قطعا وثامنها ان الحركة لما انحصرت في الطبيعية والارادية
والقسرية كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصر في الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقسور
في الهواء كان سكونه اما ارداديا او طبيعيا وهو ظ الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا
قاسر ثمة اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجود السكون
كما ان امتناع قد يكون سبب الحركة الخلخلية قوله والحد اعم من النقطة

لما كان الدعوى هي ان الحركات المختلفة يمتنع ان تتصل من غير تخلل يكون عليه تناول
انواع الحركات سواء كان في اين او في كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات
المختلفة بالتي يتخلل حدود والآن كل حركة من الحركات تتوجه الى غاية فهي تنتهي الى
تلك الغاية فهي فاعلة حد الكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان في الحركة
الاينية اسهل فلهذا اختص الدعوى بعد ما عممها قوله وانما وصف تلك
الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول هذا ليس بوصف بالحركة بل هو محمول عليها فلو
قال وانما حمل على الحركات كان اظهر وانما حمله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود
هي الحركات المنتهية المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واصلة الى حدود من
المسافة بالضرورة اي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله
لان الحركة المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مسامحة لان الحركة ربما تتوجه
الى حد وتثبت دون ذلك الحد ثم انقطاع الحركة فلا يكون الا بالوصول الى حد من
حدود المسافة وان لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليس بيان فائدة
تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان صدقها والغاية انه لو اقتصر على انقطاع الحركات
فيقال الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون
ابتداؤها في آن آخر وبين الآنين زمان آخر لم يتم لجواز ان يكون آن ابتداء الحركة
الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تغايرهما فنقول بان لك ان
المراد بالحدود في قوله هي التي يفعل حدود واحدة والحركة هي نهاياتها وانقطاعاتها
كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله هي التي يقع بها الوصول اي وصول الجسم المتحرك
الى الحدود حدود المسافة وذلك ظ واما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل
هي منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة
منتهية منقطعة وانت تعلم ان اتمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع ان ما تقدم
من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكر لان قوله هي التي يقع بها الوصول دال على
الحصر والمساواة لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه
فقط او للتنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة ووقوع
غاية ما في الباب اعراض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى ينقطع تلك الحركة

ويبتدئ حركة اخرى مخالفة لها فلا واما قوله والحركة الواحدة الى الواحد لا تنقطع لا يقع بها وصول
الا بالفرض فهو مكرر نقيض العكس وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة كيف
ينتقض الجملة المشهودة بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة وما
ذلك الا تناقض محض واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال يسهل
المفارقة هو الاشارة الى امكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود هذا بيان
والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه في الميل قوله ثم اثبت بعد ذلك
الآن الثاني لما كان حاصل الدليل ان ههنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما
زمان السكون وفرغ عن اثبات آن اللاوصول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال
نزول عن المحرك الموصل كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهي الطبيعة او الارادة
او القاسر وغير اصلي وهو الميل وان انعدم في جميع زمان الوصول الا ان الطبيعة مثلا
ما فيه وزوال عنها الاتصال ولقائل ان يقول المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في
قول الشيخ ثم انه نزول عنه كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحمله على
الطبيعة ههنا ينافي ذلك ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة
الجسمية في آن الوصول موصلة بالفعل ثم نزول عنها الوصول في زمان المفارقة
والآن الذي يصير فيه غير موصلة غير الآن الذي يصير فيه غير موصلة غير الآن الذي
يصير فيه موصلة فههنا زمان السكون وقد مر ما فيه والصواب ان يقال اذا زال
وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فههنا امران انعدام الميل بالمرة وزوال
الاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد في زمان المفارقة
وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام تم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل
فلهذا لم يقل لم يتقدم في جميع زمان مفارقة المتحرك عن الحدود لكن لان المتحرك الموصل
موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية
انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا اجتمع
الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه اللاوصول وغاية تقرير كلام الشارح
في اثبات الآن الثاني ان يقال زمان الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه آني
لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يكون

بين الزمانين آن فذلك الآن لا يجوز ان يكون آن الوصول ولا ان زوال الوصول لامتناع
ارتفاع النقيضين ولا يجوز ان يكون ان الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول
موجود والشيء الموجود ما لم يرد عليه ما تقدمه لم يتقدم والوارد الذي يوجب انعدامه
هو الميل الثاني الذي هو بعده فما لم يطرء الميل الثاني لم يتقدم والوارد الذي يوجب
انعدامه هو الميل الثاني المنشئ للسبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون في
جميع زمان اللاوصول في طرف زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه
اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آني واما ان استمراره
في زمان فيتوقف على سكون ضرورة انه اذا فارق الجدار سبق الوصول فلو اثبتنا
السكون بذلك لدارت الحجة ثم هب ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نم انه
يتقدم اذ اصار غير موصل فانه كان محركا موصلا وزوال التحريك ولم يتقدم فلم لا
يجوز ان يزول الاتصال ايضا ولا يتقدم فضلا عن محاوله سبب عدمه سلمناه
لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء الشرط
او وجود المانع ثم ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل
الاول وامتناع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله وكان اللااتصال الذي هو
معلوله حاصلا معه وايضا كيف ان يقال اللاوصول آني لان السبب الموصل موجود
لا يتقدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي
المقدمات اصلا في الحال ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين احدهما ان يقال
زوال الوصول انما هو بالميل الثاني والميل الثاني آني فيكون سنكه آن فيه الميل الثاني
وهو آن ليس فيه الوصول والا اجتمع فيه الميلان بل آن آخر فيكون بين الآنين
زمان الطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان
اللاوصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول
فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات اللااتصال وان اسسه بالطريق
الثاني فالحجة ليست مبنية على اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال آن اللاوصول ليس آن
الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد وهو محال وانما لم يذكر المحرك
الثاني لما ذكر ان هذه الحجة مبنية على اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت ميلين

لكن

لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان
اللاوصول آني واعلم ان الحجة تمشي من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين
بما يمتنع الاجتماع لذاتيهما لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما
يتقابلان لا يستلزم كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول
والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الاتصال عن ذكر وجود الميل
الثاني لان ذكر المتقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان
وجه عدم تصريح الشيخ بذكر محرك الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون
زوال الاتصال آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا
عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول لزوم للميل الثاني
فيكون ذكره كذكره لاصاب وكفى قوله لان سبب الحركة اعني الميلين معدوما
لقائل ان يقول لما كان الاتصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول هو الموصل موجودا
فكيف يكون الميلان معدومين والجواب بان السبب المحرك الموصل انما هو
ميلا لانه متقدم بل عين الحد ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون
الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين
والاصار الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون
زمانا لا زمانيا قوله لاشتراكه قسما ثالثا فان الآن حد مشترك بين الزمانين فاذا انتهى
الزمان الاول بطرفه تقدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الباقي
ولا استحالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا ولا
يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان
على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف
بالعدم في زمان الآن ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف
ذلك الزمان والا لكان للآن آن آخر قوله كان ذلك الشيء في الجزء الاول
موجودا معدوما معا لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يستحصل في الجزء
الثاني غير موجود في الجزء الثاني فلو كان الحاصل هو الذي يستحصل بعينه يلزم ان يكون
الشيء الواحد موجودا معدوما معا وانه محال قوله واذا ثبت ذلك ثبت

ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة لو استدل على ذلك بان وجوده وعدمه على التدريج
غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة وفي آن فيلزم تتالي
الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد من اول حصول يكون
موجا صلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعيا كما صرح
به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبيان امتناع حصول
التدريجي مستدرك اذ لو ثبت هذه المقدمة كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول
الحصول آن الحصول فلا نم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه فان الحركة
حادثة وليس لها اول حصول شيء موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول
ازمنة حصوله فمسلم ولكن من اين يلزم تتالي الآنات على الوجه الاول
الشيء اما ان يحصل على سبيل التدريج او لا يحصل ومعنى الحصول على التدريج حصول
ما له سعة اتصالية يمتنع ان يقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على متصل الزمان
كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء
ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء
يعرض في تلك الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم
ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي
وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو الحصول اما في الطرف
الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان
لا على سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن والا وذلك الشيء حاصل فيه
لكون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية
نعم يصدق على الجسم في كل آن يعرض من آنات زمان حركته والتمثيل بالاوصول
ينافي ما تقدم من ان اللا اتصال واقع في الآن الفاصل وما تأخر من قوله في الفائدة
فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون والتربيع
والتثليث فانها قد يحدث في الآن وسيمر وقد مر ما ذكرنا ان بين الحصول
التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو الحصول
التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون

بل يكون على وجهين احدهما حصول ما له سعة اتصالية يمتنع ان يقع الا في زمان بل لا بد وان
ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق
بل على وجه يوجد في كل آن يعرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي
وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون
عدم الآن تدريجا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجا بان يكون
حصوله في جميع الزمان الذي بعده ومما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان
نسبة النقطة الى الخط غير ان النقطة ربما يكون فاصلة والآن لا يكون الا واصلا كما
ان النقطة توجد في طرف الخط فقط ولا توجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون
للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان
ومعدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة الامام
انا نختار ان يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني
شيء آخر لكن لا يلزم منه ان يكون الموجود اشياء متعددة وانما يلزم لو كان للزمان
اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان شيء واحد له سعة اتصالية والحركة ايضا متصلة
واحدة منطبقة عليه اذ نقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول في الزمان شيء من
الحركة قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان في نقضه قلنا لا نم هذه الملازمة
وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن صدق
هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة لا بانتفاء الحركة فاعترض على الحجة المبنية
على الميلين بمنع وجود الميل ثم بمنع اجتماع ميلين مختلفين ثم بتجويز وجودهما في
زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول
كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا تجويز الوجه الميل الثاني
في زمن والميل الاول في زمان وان يكون بينهما آن يوجدان فيه او يوجد فيه
احدهما ونقل هذا الاعتراض على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان
يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد ان الميل الاول من غير ان يكون لذلك
الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان عدم
الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون للزمان طرف يحصل فيه

اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين وهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان المنفي
عن هذه الاعتراضات نظ بعد الاحاطة بما مر قوله وتقريره ان كل حركة في
مسافة المراد بهذه الحركة حركة المختلفة كانه قال كل حركة من الحركات المختلفة
اعني التي لها حدود تنتهي الى سكون فهي لا يحيط الزمان واما الحركات التي لا تختلف
فهي اما مستقيمة او مستديرة والمصنف لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة
مع انها ليست بمستقيمة ولا مستديرة اللهم الا ان يدعى حدود المسافة تحدد
الحركة وفيه ما فيه قوله وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة لا يصير صحيحة
ان بدلت لفظة المباينة باللامماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو ان زوال
الوصول هو اللامماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة اللامماسة لم يتم الحجة وكيف
يتم اذا بدلت المباينة باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول اذا ثبت
الميل الثاني وعدم اتمامها باللامماسة للاقتصار عليها فهو تغيير لا اثر له في المعنى
قوله يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية المط ان القوى
الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما في العدة فظاهر واما في العدة او في المدة
فلانها لو حركت جسما قاما بالقسر او بالطبع وهما محالان اما بالقسر فلانه لو حرك
جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة او المدة من مبدأ واحد
يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه محال لا يقال هذا الدليل
انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة
الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسما في الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون
ثمة مبدأ فنقول لا شك في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن
قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن ان تحرك جسما وبعضه مبدأ معروض وح
يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب
الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت
بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه وهو علم لا يجوز
ان يكون التفاوت بالسرعة والبطو كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع في حركة
فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام في القوة الغير

المتناهية

المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي
في المدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطو اما في المدة فلان القوة الجسمانية
لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير متناهية
لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك واذا حركت جسما اصغر
كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته
اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في جانب الغير المتناهي
فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة
وحركت جسما يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم التناهي القوة في العدة
واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد
اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله فاجاب بان المحكوم عليه
ههنا اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان
قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت
في القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم تكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه
بالتفاوت وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم
تفاوت القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم
المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال وكان مراد الامام من قوله انهم
يستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه لكنه
سهى في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك الكل
اصعب منها على تحريك الجزء اذ المقسور طبيعية عاتية عن التحريك القسري وكلما
كان العوائق اكثر كان القوة على تحريكه اصعب بالضرورة فلما تفاوت
قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركة الغير المتناهية
واجاب الشارح بان الشيخ انما احال القول الغير المتناهي الذي ليس مجموعه موجودا
في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان
وبان ذلك لا ينافي كونه غير متناه بل انما ينافي تادي النظر اذا اطلقنا امتدادا يكون له

جهتان واحتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في احدهما
فقط والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احد الجهتين لا يكون الا في الجهة
الاخرى وقوله في النظر الاول احترازا عن دليل دل على امتناع ان يوصف بعدم
التناهي وبالعلة والكثرة كامتناع وجود الغير المتناهي فممنوع لا تناقضه بمعلومات
الله ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الحكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص
اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى زائدة
على مقدوراته فذلك شيء آخر وحاصل الجواب ان يقال سلمنا ان الغير المتناهي لا يقبل
الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات
الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازديادهما ونقصانهما في الجانب
الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع
وكان كلام الشيخ حين قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم
ان يكون غير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو
صح ان يقال لو كان المراد ان غير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان
المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد انه يقبل
الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلا نم انه محال وانما يكون كذلك لو كان
قبوله الزيادة والنقصان في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف
ما نحن بصدده لزوم التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب المتناهي
وانه كما هو ممتنع في الخارج كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات
لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق المقدمات المذكورة في
البراهين الطبيعية لا يجب ان تكون ماخوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر
وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى وغيرهما
قوله مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت
جسما يكون قبل كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك
تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية والثالثة

الذي

الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيها
وهذا في المقدمة الثالثة فلو تحرك جسم بقوة الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك
بعض ذلك الجسم بقوة الطبيعية من مبدا واحد فان كان حركات البعض غير متناهية
وحركات الكل اكبر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي فان
كان متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة
الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى نسبة قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة
الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي
الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هف قوله اكتفى الشيخ بهذا
البرهان المشتمل على حصول مقصوده هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت
حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لا ينتهي بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة
اصلا فضلا عن ارادة نسبة ارادة الكل قوله فالقوة المحركة للسماء غير متناهية
ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وان دورية والحركة الدورية في السماء
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية نح ان القوة المحركة
للسماء ليست قوة جسمانية فيكون قوة مفارقة اما عقلا وهو المطلوب او نفسا وهو
النفس المفارقة انما تحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات
انما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة
للسماء مفارقة وعقلية فان قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي
يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لا عقلية وان اراد بها شيئا آخر فلا بد من
دلالة فنقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها لين بحسب ذات
القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب
ذاتها بل بحسب مدة اخرى ولا شك انها يجب ان يكون غير متناهية الا ترى ان
استحالة صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة
ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان يقال هذا دليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي
متحرك بحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من
باب ابهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في الارض كرة تتحرك بالارادة ويكون

الزمان مقدارها واعلم ان المط من هذه الفصول ليس اثبات الفعل مطلقا بل اثبات
ان للحركة السماوية غاية هي الفعل والالم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية
دورية دلالة الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب
آخر من البيان مناسب لما كان من اثبات غايات الافلاك واسع هنا عدم
تناهي القوة المحركة للسماء قوله به يحل ما اشكل على الفاضل الشارح لما ذكر
الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية والفعل محرك اول اعترض الامام بان الحركات
الجزئية الغير المتناهية اما ان يصدر عن الفعل او عن القوة الجسمانية فان صدرت
عن الفعل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن الفعل علة لها والجواب
ان الفعل علة غائية والقوى الجسمانية علة فاعلية وايضاحه ان محرك الفلك على
الاجمال شيئان ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله و
الثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه وذلك المحرك العقلي لا يجوز
ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والملامسة للحركة متعر مستكمل
فلا يكون الحركة كيفية بل محركا للفلك على سبيل التعشق واما محرك الفلك على سبيل
التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي يحرك على وجه العشق وقريب ملابس للحركة ووسط نفوس
مفارقة عن المادة متعلق بالفلك على وجه التدبير ويكون لها تصورات كلية
وجزئية وتتاثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل له بمعاونة من قوتها المتخيلة هذه
القوة المتخيلة غير تتم فيها الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على
الاستمرار هكذا يجب ان تحقق مقاصد القوم قوله ونبه على الجواب اي لا نم ان المباشر
لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية وانما يكون كذلك لو كان صدور
الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل تجدد من المفارق
فيها امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية ولواسطة
تلك الانفعالات يتوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها
غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظران الاول ان
القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك
تصريح بان الصادر من الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات

المتعددة

المتعددة لا يحفظ الزمان فيهما تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات
متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احديهما ونهاية الاخرى فهي
الحركات الذي تفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون تلك الحركات
حدود فح لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريك لا على
سبيل الاستقلال صورة النقص لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات
الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة تحرك جسما لا على سبيل
الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحرك كذلك يكون
تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن
ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ع واعترض
الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم
ان تكون الثابت لا تكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون
معلوله للفعل وان جاز ذلك فلم جاز استناد الحركات الجزئية الى الفعل وثانيهما لو جاز
صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات
فلم لا يجوز مثله في سائر القوى وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها
لا يقوى على اعمال غير متناهية فقوله وح اشارة الى هذا الوجه اي حينئذ جاز
صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن الفعل لا يمكن القطع والجواب عن
الاول ان الحركة لا يجوز ان يصدر عن الفعل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس
لا العقل لانه ليس بمتكمل والمتغير انما يصدر عن الفعل بسبب الحركة الدائمة
حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما يعد بفرد من الاخرى
احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى سلسلة
الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن الفعل ولتلك
الحالة الانفعالية بعدها لاصدار حركة لاحقة وهذا كما اذا قطعنا حدا من حدود
المسافة واعترض حد آخر سريعا به وتخيلنا قطعه فقطعناه ثم تخيلنا قطع حد اخرى
هكذا الكل حركة سابقة معدة لتخيل وهو انفعال وكل تخيل علة لحركة لاحقة
والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر لانه اذا كان سببا محركا ومتحركا فهو من حيث

انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه يلزم ان يكون فاعلا وقابلا وانه
مح وكالحركة غيره فذلك المحرك ان كان متحركا يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا فيتسلسل
الى محرك غير متحرك قالوا وذلك المحرك هو المبدأ الاول والعقل وما عداه من
المحرك متحرك وهذا الذي حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم
لما ذهبوا الى ان ما عدا المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات
او بالعرض والنفس والعقل ليس بمتحرك لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في
تحريك الافلاك فانحصر محركات الافلاك في القوى الجسمانية واعترض الشارح
على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان يقال لا نم ان كون
المتحرك فاعلا قابلا مح فان من الجائز ان يكون محركا متحركا من جهتين فان القوة
محركة من جهة انها تنفعل من العقل متحركة من جهة انها حالة في مادة وكيف
لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك المتحرك بالذات لكن المحرك
المتحرك بالذات اعني الفلك هو ملك القوة فيكون محركها من حيث تتحرك بالعرض
ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة محركة ومتحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية
الا اياها واعلم ان الانسان يكون قوله وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء متقدما
على الاعتراض الا ان كو التزيف لما كان فيه نوع استحقار واستهزاء آخره
عنه فالواجب في قوله فاذن هو عقول مفارقة ان يقال نفوس مفارقة لما تقدم
من اعترافهم بان نفوس السماوية تصورات عقلية قوله يريد بيان ان المعلول
الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود
الى العرض والجوهر فالموجود اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع
وهو الجوهر اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال
والمحل وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير فهو النفس
والا فهو العقل اذا ثبت هذا فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان
المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم
صدور امرين من الواحد الحقيقي ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع
ان يكون شيء منهما علة للاخرى او واسطة ولان تاثير الصورة موقوف على

تحققها

تحققها وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت
علة للصورة كانت فاعلة قابلة معا واتفاقهما ولانها لان افعال النفس يحتاج الى المادة
فلو كانت معلولا اولا فاما ان يصدر عنها شيء آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات
وان يصدر عنها شيء وقد ثبت ان افعالها متوقفة على المادة فيكون المادة موجودة
قبل وجودها وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها
انا نختار ان لا يصدر من النفس شيء ولا نم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان
يصدر من المبدأ الاول وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس لا بد له من دليل الثاني ان
قولكم افعال النفس محتاجة الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك فممنوع و
ان اردتم ان بعضها كذلك فهو مسلم لا يستلزم المط ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعالها على الآلة فان الفعل انما يتوقف فعله وفيضانه
على وجود المادة بل وعلى استعدادها الثالث لا نم انه اذا لم يكن المعلول الاول
نفس وفي الجسم لا جزء منه يكون هو العقل وانما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة
فيه بالفعل وجوابه ان الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة
تعين ان يكون هو الفعل واما حصول جميع كمالاته بالفعل فيه فهو لم يثبت الا بدليل
آخر فالنظر فيه من العلوم الرياضية فيه نظر لان البحث عن وجود
الاجسام وكثرتها بحث عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فيه
فهو من الالهيات ولعلهم خصوا الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار
البحث عنهما من علم الالهية قوله كالقائلين بالمنشورات المنتشرة كل
مجسم يحيط به ثلث سطوح متوازية الاضلاع ومثلثا وقوله الا انه يخرج مثله
عن فلكه الكلي فلا يكون ملكا كليا ولا جزئيا قوله وانكر الفاضل الشارح
لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب بنفسها في الافلاك ان موازاة
مركز تدوير القمر والعطارد اوجها في كل دورة مرتين انما يتصور لو كان المركز
التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف التوالي فلو كان المتحرك هو
الكوكب او فلك التدوير بنفسه بل كذلك لامتناع ان يتحرك الجسم الواحد بالذات
الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو

امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها
فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وانه ممتنع ويوجه الجواب انا لا نسلم ان جسما
واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم ذلك لو كان حصوله في الجهة
بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة في الحركتين فان الحركتين
اذا كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة متساوية لمجموعهما وان كانت
الى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الاخرى وليس يلزم
ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار
تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولنحقق الحركة بالعرض فنقول لا شك ان المتحرك
بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض لتلك الحالة
العارضة للسفينة فهو ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا ان الفرق ان حالته
المخصوصة بسبب حالة غيره مثل اوضاعه وايونه لميل اوضاعه وايونه وايضا
للمتحرك بالذات توجها الى الجهة اعني مثلا اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او
ارادتيا وهذا الميل لا يوجد الا في المتحرك بالعرض فان وجد مثلا تحرك ومعه حجر فلا شك
ان ذلك الحجر ينتقل الى موضعا لكن تلك الحركة صدرت عارضة لها عن ارادة ولا
ارادة في الحجر فبدء الحركة موجود في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا
يستراب في ان الحركة بالعرض ليست تابعة للحركة بالذات فجاز ان يكون
المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت
الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك تنك وهنا انا فرضنا دائرتين مختلفتين
احديهما حاوية للاخرى وهما يتحركان بالخلاف على محور واحد حركة واحدة على الدائرة
المحوية نقطة في السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف
النهار لان المحوي ان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها الحاوي الى جهة الغرب
مع ان تلك النقطة لما كانت من بعد الدائرة المحوية وتقاطعها تقطع الدور الفلك
بحركتها بالضرورة فلا بد ان تكون تلك النقطة تارة في جهة الشرق تارة في جهة الغرب
اخرى ومن الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشكل لكل متحرك حركتان حركة حقيقية
وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اضافية اي بالاضافة الى انه نقطة فرضت

خارجة

خارجة عن المسافة وهي زاوية المسافة حركته عندها ونقطة المحوي وان كانت لها حركة
في نفسها ويحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مبدائها لان موضعها
يتحرك بالخلاف حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الا ساكنة وللفكر فيه مجال وما
يوضح عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت
واحدة فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركب الحركتين
حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متساوية الى الجهة المتوجهة اليها
فانا اذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع وهو الخشبة يتحركان بالخلاف
تحريكا مستويا فاذا كان راس الخشبة موازيا لنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة
مثلا ذراعا تحرك الشخص من راس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت و
هكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط لانحرف
الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة بحسب تركيب
الحركتين قوله اذا فرضنا جسما يصدر عنه ميل لتقرير هذا البرهان طريقان
احدهما طريق المعية وتجريبه على محاذاة ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي
لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول بعد وجوب العلة و
وجودها فلم يكن وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود
المحوي مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجوب الحاوي
فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب فان كان واجبا
مع وجوب الحاوي كان المحوي واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه سلف
وان كان غير واجب مع وجود الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه صح وليس هذا الطريق
الا قياسا استثنائيا هكذا لو كان الحاوي علة للمحوي كان المحوي معه ممكنا والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجود العلة فيخالفه
معه الامكان لا محالة واما بطلان التالي فلان عدم الخلاء مع وجود المحوي على
ذلك التقدير فلو كان المحوي مع الحاوي كان عدم الخلاء ايضا ممكنا وهو صح و
الشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناه على ثلث مقدمات احديها ان الجسم
لا يكون علة موجبة الا بعد كونه شخصيا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو

هذه المقدمة غير مقيد بالجسم لكنا ولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شئ يفرض يمتنع
ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان جسما او غيره وثانيها ان وجوب
المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة يجب اولا ثم لو وجب
فيجب المعلول فقد وجب العلة ولم يجب المعلول بعد فكل ما لم يجب ويكون من شأنه
الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا
كان بينهما معية تلازمية لا يتخالفان في الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما
وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظ لكن المقدمة
الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانهما يتخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما
لا يقال ليس مقدمة عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما
في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث فلم يجب الآخر معه امكن
انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما وعلى هذا الانتقض لانا نقول
الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان
كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب
الآخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف
مطلقا سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح و
يمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب بالذات
او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجود والوجوب ومن
الظاهر ان الشيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا
فانه لو بقي على صرافة الامكان تحقق الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستعمل في البرهان
فان عدم الخلا لما كان مع وجود المحوي معية تلازمية وكان عدم الخلا واجبا مع وجود
الحاوي يلزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان
فان قلت كما وجب ان لا يتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخالفا
في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير
لامكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين
اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم

كما اذا

كما اذا تحقق الانفكاك فنقول امكان ارتفاع الآخر نظرا الى ذاته انما يقتضي جواز الانفكاك
لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول مرتب على وجود
العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوي
علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد
لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملؤ مقعر الحاوي
واذا لم يجب ملؤ مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلا بالضرورة ويبين الشيخ
لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب سؤال الاول من غير احتياج الى تلك
المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوي وعدم الخلا معا فالمراد المعتبر في الوجوب وعدمه
لا في الوجوب والعدم كما تخيله الشارحون فليس المراد الا ان وجود المحوي اذا لم يجب
لم يجب عدم الخلا متى وجب وجود المحوي فان وجوب عدم الخلا اذا استلزم وجود
المحوي مستلزما لعدم وجوب الخلا بحكم عكس النقيض لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان
لا يكون للحاوي وجوب وجود لانه لو كان للحاوي وجوب وجود فلا يخ اما ان
يكون معه وجوب المحوي او امكانه واما ان كان يكون مع وجوب الحاوي امكان
المحوي اما على تقدير الامكان فظ واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون بذاته بل فرجا
بغيره والوجوب يستلزم الامكان ومعية الملزوم مستلزمة لمعية اللازم فيكون مع
وجوب الحاوي ووجوده امكان المحوي فلا يجب وجوده لا يخلاوه فيلزم امكان
الخلا لانا نقول لا نم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون لو لم يكن
اللازم متقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعي
لا يجب ان يكون معه وهو ظ الطريق الثاني في تقريب البرهان طريق التقدم و
التأخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون عدم ممكنا والتالي باطلا
بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوي ح والمحوي مع عدم
الخلا والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الخلا متأخرا عن الحاوي والمتأخر
عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلا
ممكنا وانه ح وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوي و
الحاوي واحتياجه الى ان مع المتأخر متأخر واعلم ان قول الخلا ممتنع لذاته

يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء ولا تحقق معنى الممتنع لذاته وذكر
الخلاء في هذا السبيل واقع بطريق التمثيل او دلالة مقصود بتصوير الممتنع لذاته قصدا
اوليا والا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس معنى الممتنع لذاته
ذاتا يقتضي العدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعدمه بحسب تصوره من غير
نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار بايراد صفة الحصر
حيث قال ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان
العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل
ما عسى ان يختلج في الوهم من ان الثابت بالبرهان عدم الخلاء اما امتناعه لذاته
فلا فان الذي دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما يكون ذا مادة فلم
يكن خلاء موجودا ويستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لا ما لم نظر الى
ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه ح والممتنع بالغير وان جاز استلزامه للمحال
انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك الباري فان دليل
الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم
المحال بالنظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل
من الخلاء يحكم العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر
الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس الا ما كان وجوده بمقتضيه وانما هو شيء
يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن
لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها
اذا تقرر هذا فنقول شيء يتصوره العقل ويسميه الحكماء بعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك
المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فما عدمان خارجيان
الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج
لموجود خارجي فمتى وجد المحوي من حيث انه خلاء يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا
ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث انه خلاء فوجود المحوي وعدم
الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين لا يتصور التلازم
في العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير تلازم العقلي فهو ليس بمقدمة البرهان فان المقدمة

هي التي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة في عدم التحقق
على ما هو الشايع في عرف المخاطب وفي التمثيل بقوله من حيث هو خلاء فائدتان
الاولى ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث
ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحد بالحاوي فان الخلاء هو المكان الخالي كان
الملاء هو المكان المملوء فيجب اعتبار سطح الحاوي ثم تصوره تارة خلاء وتارة ملاء واما
نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوي جسم ولا خلاء ولا ملاء اذ
لا مكان له فاستلزام المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه ملاء المكان هذا ما حققناه
واشعر به كلام وفيه نظر لان عدم الخلاء هو عدم المكان الخالي اما بعدم المكان او
بوجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوي
على تقدير عدم سطح الحاوي ايضا الثانية اندفاع سؤال وهو ان الخلاء عدم المحوي
فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو نفس المحوي فالقول بان المحوي مع
عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشيء مع نفسه وجوابه اما لا نم ان الخلاء هو عدم المحوي
بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوي من حيث انه ملاء وكون ملاء وصف المحوي باعتبار
مكانه وكان قوله والمقارن المغاير للمحوي هو نفي ما يتصور منه اي من الخلاء تنبيه على
هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوي لشدة تقارب معنييهما قوله
اذا تقرر هذا سقط ما يمكن ان يشكل به هذا الشك اما نقض على المقدمة الثالثة بان
يقال وجود المحوي مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحدان في الوجوب لان
عدم الخلاء واجب بالذات وجوب المحوي واجب بالغير او معارضة في المقدمة
الثانية بالتلازم فيقال وجود المحوي ليس عين عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما
لزم اتحادهما في الوجوب وليس كذلك او في المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب
عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوي بالغير مما لا يجتمعان والتالي ثابت بيان
الملازمة انهما معان معية تلازمية والمتلازمان يجب ان يتحدا في الوجوب وهذا
التقرير اطبق على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود
المحوي انما هو على تقدير علية الحاوي والمحوي وعلى هذا التقدير ليس بواجب بالغير
بل ممتنع وانما يلزم كون التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوي علة للمحوي

كان متقدما على المحوي محدودا بمكانه فنفي عدم الخلا يلزم وجود المحوي متى وجد المحوي يلزم
عدم الخلا قطعا اما اذا لم يكن الحاوي علة لعدم الخلا لا يستلزم وجود المحوي لجواز
كون الحاوي والمحوي معدومين فيكون الخلا ايضا معدوما لان الخلا لا يتعرض بعدم
المحوي مطلقا بل انما يتعرض بعدم المحوي من حيث هو محوي وهذا بان يعرض محيط لا حوله
يتعرض منه الابعاد التي هي الخلا لان العدم المحض ليس بخلا وكذلك وجود المحوي
لا يستلزم عدم الخلا الا من حيث انه متحد ببسط الحاوي كما سبق بيانه فنبه بقوله
لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي لا يستلزم الخ على مقدمتين اما على المقدمة
الاولى وهي ان التلازم على تقدير العلية فسيظهر بهذا الكلام واما على المقدمة
الثانية وهي ان لا تلازم على تقدير عدم العلية فمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل
ومعنى الكلام ان الحاوي الذي فرض علة للمحوي وهو الذي جعل المحوي بحيث
يكون منه عدم الخلا لما ذكر من ان مفهوم عدم الخلا عدم المقصور من الخلا ومقصور
الخلا لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فما لم يكن لعدم الخلا مع المحوي اعتبار ثم قال
ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوي اي لما كان عدم الخلا مع وجود المحوي على
تقدير علية الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي لان المحوي ح يكون ممكنا
مع الحاوي فيلزم امكان الخلا وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلث
مقدمات مقدمتان المبنية عليها والمقدمة الثالثة ان المحوي على ذلك التقدير
ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لان متى امتنع ان يكون الحاوي
علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع كونه معلولا للحاوي ثم صرح بهذا في قوله و
الحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو اجري على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع
قوله والحاصل لا حاصل له لانه يكفي في الجواب ان يقال الغير الذي يفيد وجود المحوي
هو الذي يفيد معية عدم الخلا والمحوي انما يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي
وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد المعية التلازمية
بين عدم الخلا ووجود المحوي في نفس الامر او على تقدير علية الحاوي والاول ممنوع
والثاني مسلم لكن المحوي على هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب في ان الاقتصار
على هذا المنع كاف في الجواب الا انه خص المقام ببيان كون المعية التلازمية

انما هي على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره في ذلك البيان لا يدل
على ان لوجود الحاوي مدخلا في استلزام وجود المحوي لعدم الخلا بل على وجود تصور عدم الخلا
يتوقف على تصور البسط الحاوي ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوي لعدم
الخلا يتوقف على تصور الحاوي والمطلوب هو الاول فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب والا
ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام
عدم الخلا لوجود المحوي واستلزام وجود المحوي لعدم الخلا وهذا الاستلزام وان
لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلا لوجود المحوي يتوقف
عليه كما مر فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم حينما تحقق على تقدير
تحقق الحاوي سواء كان علة او لا فالسؤال اذا خصص لحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره
لتحقق المعية ح في نفس الامر واختلافهما في الوجوب فان قلت اذا كانا معا
على تقدير تحقق الحاوي والمحوي ممكن امكن عدم الخلا فنقول امكان عدم الخلا انما
يلزم لو كان امكان مع المحوي مع وجوب الحاوي وليس كذلك بل امكانه مع
امكانه ووجوب مع وجوبه والصواب في الجواب ان اتحاد المتلازمين انما
يجب في مطلق الوجوب لا في الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان
الاشكال القوي ههنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين والمحوي المعين
وان استلزم عدم الخلا الا ان عدم الخلا لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم
على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوي ولم يجب المحوي وهو الملا فلم يجب
الملا فامكن الخلا فنقول المحوي ملا مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب ملا المخصوص عدم
وجوب الخلا قوله وانما اوردنا لها كليا وقوله لكان اذا اعتبرت حال
المعلول على العلة وجدبها الامكان فهذا كلي والتالي ملحقه ان حال المحوي مع الحاوي
الامكان وهو جزئي وانما ذكر التالي كليا تمهيدا للجزئي وبيانا لضرورة انه اذا
ثبت الكلي ثبت الجزئي كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب
ان يكون مراده بالمعلول المحوي وبالعلة الحاوي لا كلي المعلول والعلة والا لم ينتظم
الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال كل معلول مع علته الامكان
كان كلاما غير منتظم وعلى تقدم انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والاتفاقية لا

دخل لها في التاليين الاستثنائي فتقول الشارح ايضا تقول المراد ذلك الا انه عبر عنه
بالعبارة الكلية تمهيدا للجزئي وكانه قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال المحوي
مع الحاوي الامكان لان المحوي معلول ح وحال المعلول مع العلة الامكان وقوله
استثنا للتالي اي مستلزم للاستثنا فلما كان المقصود من ايراد التالي الكلي الجزئي
ذكر استثنا جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا ح وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة
لان العلة التلازمية بين وجود المحوي وعدم الخلا اشير الى انتفائها في الوجوب على
ان تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم
استثنا التالي جزئيا مجملا ثم صرح بالتالي جزئيا اورد تفصيل استثنائه
الاقتصار على ما قرره لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول على علته الامكان
وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا بقيد المعية بين المعلول وعدم الخلا
فانه بالم يكن سطح حاو لم يتعرض الخلا ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفي الخلا وبالعكس
وكيف ولو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلا لامتنع استناد
كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلا وحاله مع علته الامكان
فيلزم امكان الخلا لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر فالواجب ان
يقيد العلة بكونه حاويا محل ذا الامكان المعلول فان قلت اما ان يكون المراد بقوله
حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوي مع الحاوي الامكان او يكون المراد
مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة والاتفاقية لا يفيد
في القياس الاستثنائي وان كان المراد الحاوي والمحوي فاعاده هذا الكلام يكون
تكرارا قطعا فنقول لا شك ان المقصد الاصلي هو المحوي والحاوي لكن لما عبر عنهما
بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول للغرض المذكور فربما اوهم ذلك ان مناط
المعية التلازمية هي وجود المحوي وعدم الخلا هو مطلق العلية فصرح بتخصيص
العلة تنبيها على ان مناطها هي كون العلة الحاوي لا مطلق العلية والمعلولية
ثم كان سايلا يقول فعلى هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المتقدمة
للعلية بالحاوي لكنه قدم استثنا التالي عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب
بانه اراد اخذ نظم الكلام فقدم هذه الشرطية على الاستثنا وحتى كان الشيخ عند

الشرطية

الشرطية مطلقة ثم اورد بها متيقن معينة ثم ذكر الاستثنا مجملا ثم مفصلا فاظهر الكلام
انتظاما حسنا وربما وقع ذلك التغير من طغيان قلم الناسخ قوله واما اعتراض
الفاضل الشارح قرر الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوي لو كان علة
للمحوي لكان متقدما عليه والثاني بطلان وجود المحوي مع عدم الخلا وعدم الخلا
مع الحاوي لانه واجب لذاته لا يتاخر عن غيره وما مع المع مع فوجود المحوي مع
الحاوي فيستحيل ان يتاخر عنه وبان الحاوي لو تقدم مع المحوي الذي مع عدم الخلا
المتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلا فيكون عدم الخلا ممكنا ثم اعترض
على الطريق الثاني بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظ واما الشارح فلم يوجه
الدليل الا بطريق المعية ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان ما مع المتاخر متاخر
ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى يسهل
بحله وان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة الامام
ولكنه لم يعلل ذلك الا كونه غير مذهوب اليه يوهم لا شك ان قوله ولا يمكن
عطف على قوله فغير مذهوب اليه يوهم فكان هذا معللا بالين وجب ان يكون ذلك
لذلك قوله ولعلك تقول يجب ان علة الجسم الحاوي غير جسم تقريره انك
تجعل الحاوي وعلة المحوي يستندين الى علة فيكون الحاوي متقدما على المحوي فان
ما مع المتقدم متقدم وح يكون مع الحاوي امكان المحوي فيلزم امكان الخلا كما لزم
على تقدير كون الحاوي علة اجاب بان الحاوي اذا كان علة للمحوي كان سابقا على المحوي
متحدا بوجوده البسيط فيكون للمحوي معه امكان فلا يجب معه ما يملاه فيمكن الخلا وهذه
على الطريقة التي اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية بين عدم الخلا ووجود
المحوي للثبوت اما اذا لم يكن علة للمحوي وكان مع المحوي يلزم ان يتقدم على المحوي
لان تقدم علة المحوي ليس بزماني حتى يكون ما معه متقدما عليه بالذات والعلية
وما معها وهو الحاوي ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم
الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح
فحصر التقدم الذاتي في العلية لين بحيث لم يمكن ان يقال سب ان مانع العلة لا يجب

العلة لا يجب ان يكون متقدما بالطبع واذا كان الحاوي متقدما بالطبع على المحوي عاد الا
ورده الشارح بان المراد بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية لا كون الحاوي متقدما
على المحوي بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوي انما لا يستلزم الحاوي لو لم يكن محتاجا
اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوي يكون محتاجا اليه
مستلزما له وح يعود السؤال وعندي ان نظر الامام ليس بوارد لانا نحقق كلام على سنن
المنع فان جواب الشيخ ليس الا انا لا نسلم ان ما مع علة المحوي يجب ان يكون متقدما
وانما يلزم تقدمه لو كان لعدم العلة على المحوي بالزمان وليس كذلك بل بالذات
والتقدم الذاتي لعلة المحوي انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة
متقدما بالذات وان كان مع علة فالقول بانه لم لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة
بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة
اخرى وهي ان يقال وجوب الحاوي مع علة وجوب المحوي وامكان المحوي
مع وجوب علة الحاوي فيكون امكان المحوي مع وجوب الحاوي ويلزم المحذور
المذكور والجواب ان امكان المحوي انما يكون مع وجوب علية للعلية واما وجوب
الحاوي فلما لم يكن علة يلزم ان يكون معه امكان المحوي وقوله وليس كل ما هو بعد مع
جواب سؤال لما قال المحوي وكان سائلا يقول وجود المحوي بعد علته وعلته مع وجود
الحاوي وما هو بعد مع فهو بعد فيكون وجود المحوي بعد وجود الحاوي فيلزم امكان
الخلاء وجوابه ظ قوله ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي تحريره ان الخلاء ليس بممتنع
الوجود فان المحوي والحاوي ممكنان فيكون كونهما في مكانهما ممكنا فخلو مكانهما غير
واجب وهو المط فيقال لا نم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا
عدما لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون اعتباره خلاء او ملاء فامكان الخلاء
غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه سواء
جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ الصورة او يكون هي كصورة
فانك قد سمعت للفلك ارادية جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان يتصورها والمتصور
للجزئيات لا بد ان يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا
فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيها صورة الجزئيات وتنزل منزلة

الخيال

الخيال فيها الا ان الافلاك لما كانت متشابهة لا يجوز ان يكون الفلك كله قابلا للصور الجزئية
فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما صورته النوعية او غير
صورته النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدأ الآثار المختصة
ودل ايضا على ان له قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما
في ان يكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها
واما النفس التي يكون مبدأ بصورته فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته
النوعية قوله كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء فيه نظر لان تغاير
الاعتبارات كفى في صحة كون الشيء فاعلا وقابلا فلم لا يكفي فيما نحن بصدده فان
من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر وقابلة باعتبار صحة مقارنتها
لشيء قوله وذلك لان الصور صنفان صور الاجسام صنفان صور حالة فيها
وصور غير حالة بل هي صور كمالية لها اما الصور المادية لها فلما كان قوامها بالمادة
كان فعلها بواسطة المادة بل بوساطة الجسم لان التلاقي الصور النوعية وهي تقوم
بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي توقف فعلها
في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او محاذاة
او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء
الاجسام وتاثيراتها فان النار التي في المشرق لا يؤثر في الماء الذي في المغرب
بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضيء كل شيء بل مقابلها واما الصور الكمالية فلما لم
يحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا كانت عقلا لا نفس
فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة لا تفعل
فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه
اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يجسها وضع بالقياس اليها وهذا معنى
قوله ولا توسط بين الشيء للجسم وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع له واما الرابعة
فهي ان علة الجسم علة للجزئية لا يقال لا نم انه يكون علة جزئية بل يجب ان يكون
علة للصورة فقط كما مر في الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان الصورة
علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علية احدهما كافية في الاستدلال

ل

وبعد تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة لجزئية الهيولى
والصورة لكن ليس لشيء منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض
اجزائه الى البعض وبسبب نسبة بعض اجزائه الى غيره ولا شك ان مثل هذه
الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع
له لا يصدر عن الجسم ولا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان
قلت الجسم لما جاز ان يتعدد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان
يوجد منها صورة بحسب وضع السابق فنقول بين ان لا بد من الوضع حال الفعل
والوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون
الهيولى ولا الصورة لان تاثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تاثير
كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت علية
ليست الجسم ولا النفس كما لا الواجب فتعين ان يكون علية الفعل فاذن ثبت ان
كل جسم لا يكون علية الا الفعل وهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول
واحكام تلك هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول
هو الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز حذف الفعل الثاني من الاول
والثالث من الثاني وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماويات عن
الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان
المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولانقسام ما سيبين قسمة فلا تناسخ
في السماء وعن الاخرين لانا نقول هذه الاحكام ليس على التعيين والجزم بل على
الاخلق والانسب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين والسؤالان
لا يردان على كلام الشارح قوله ولئن حصر معنى كلام الشيخ انه لا يجوز ان
يستمر سلسلة العقول ويتبدأ بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل
الاخير فلك وهلم جرا الى آخر الافلاك لما تبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك
وان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلي فالواجب اذن ان يبقى استمرار سلسلة العقول
مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع تنزل السماويات حتى يصدر
عن عقل فلك ما عن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد

ثبوت امرين ترتب العقول واستناد الافلاك اليها كل فلك عن عقل لكن يحتمل ان
يصدر عن المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد وان
يصدر عن آحادها الافلاك او يصدر عن العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة
او بتعدد جهاته جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل الجزم
باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك عنها حتى لزم بالضرورة ان يكون
عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول الشارح جزم بكونها
مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ما قصده بل مبنى هذا الكلام ايضا على الانسب
بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك
الفلك عن ذلك العقل ولما كان الانسب ترتيب العقول وقد وجب استناد
الافلاك اليها فان الانسب ترتيبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها من
الافلاك العقول على وجوه مختلفة فقوله فيجب ان يكون الاجرام السماوية لا يريد
به الوجوب في نفس الامر بل بحسب الظن وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر
في اول الامر عقول ثم يكون عقل وفلك لم يفده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر و
فلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك مساوية للعقول وهذا اعتراض على
ما لم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصح بخلاف ذلك واليه الاشارة بقوله ويظهر
من ذلك الفاضل الشارح الى قوله سخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلي والجرم السماوي
اول كثرة وجب صدورها عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات
مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة لكن ليس بدال على انها اول
كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مرتبة على ما سيصرحه الشارح ثم ترتب
عقول وصدور السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب اذا ثبت هذا
فنقول لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول
الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود
فهي معقولة بالعرض والمعقول الحقيقي هو الوجود فاصدر من المبدأ الشيء فذلك
الشيء له هوية وماهية لكن الصادر منه الوجود بناء على ان الماهيات غير مجعولة
وهو مغاير للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدأ الخ فالوجود

والوجود معقولان احدهما هو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من
الشارح تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في النمط الرابع بخلافه
وقد حققناه قوله واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع
الوجود باعتبار التقدم بحسب التحقق العقلي وقد تقدم ان الماهية في العقل
يتقدم على الوجود فالماهية ح في اول المراتب والوجود في الثانية واما ان
الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف
على الوجود الذي في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو المرتبة الثالثة
وكذلك جعل التعقلين لهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول
في ثانيتها لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في الماهية
الاولى والماهية في الثانية والامكان والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود
والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود و
الماهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة او يجعلا ايضا في المرتبة الثالثة ولا يعتبر
الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي تعين الترتيب بين الوجود والماهية فقط
والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول بلا بدله من دليل على ان الشارح
ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تع فان اراد صدور الكل بالذات
فلا دلالة عليه وان اراد به اعم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لا ينافي نسبة
المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع
ابي البركات ولعل مناك سرا لم يريدوا التصريح به قوله من الواجب عليه
ان يفضل اي قد تبين ان مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه
او عقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان
والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لا يصلح للعلية اما اولا فلان الامكان و
الوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون علة للموجود واما ثانيا فلان
معنى واحدا مشترك بين الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات
فلو كان الامكان علة لشيء كان كل امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان
العقل الاول علة لفلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك

موجودا بذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود والوجوب وما لنا فلان العلم عندهم صورة
مساوية للمعلوم فيكون علم العقل نفسه وعلم معلوله به متساويين فاستحال ان يكون
علم العقل علة للفلك وعلم المعلول علة لعقل لاستحالة اختلاف امور متساوية
في اللوازم والية اشار بقوله وما يجري مجراه واما اجماعا فلان علم الشيء بنفسه وبغيره
زائد على ذاته فعليه ان كان هو المبداء الاول فقد صدر عنه شيئان وان كان هو العقل
الاول كان فاعلا قابلا وان كان غيره فهو معلوله فاجاب الشارح عن الاول بانا لم
نقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدم صالح لذلك وعن
الثاني بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على السبك
كما في الوجود والجواب الاول ايضا وارد هنا فان تساوي الآثار انما يلزم لو كانت
العلة هو الامكان وليس كذلك بل المبداء العقل بشرطه والجواب عن الاخير
ان علم الشيء بنفسه ليس بزائد كما مر وعلمه بغيره من المبداء الاول بواسطته
ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متعددا على اعتراض على قول الشيخ
ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متعددا من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول
لو كان متعددا من مختلفات فاما ان يكون المبداء الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر
عنه اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخير ان كانت هي الجزء
الاول فالصادر عن المبداء الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا هف
وان كان خارجا فهو من المعلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض
اجزائه والجواب ظ ولو صح فمثل هذه الكثرة توجيه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل
ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبداء الاول اكثر من الواحد وان كانت
اعتبارية فمثل هذه الكثرة حاصلة للمبداء الاول لكثرة ما له من السلوب والاضافات
فليكف في صدور الكثرة عنه اجاب بان السلوب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت
الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت
الغير على السلب والاضافة يلزم الدور وهذا كلام كاري من نفسه لانها تعقل السلب
والاضافة يتعقل على تعقل الغير لا بثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف
على نفس السلب او الاضافة فمن اين يلزم الدور وربما توجه الجواب بان بعد

السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج فنوع لعدمها في الخارج واما في
العلم فاما ان يتقيد في علم الله تع او في علم الغير لكن تقدم السلوب والاضافات
في علم الله تع يقتضي كثرة في ذاته وهو ع على قاعدة المتقدم فيكون تقدم الاعتبارات
بالقياس الى ذات الله تع موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبارات
الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تع
على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود
الابن على عدم المانع نفسه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان
غرضهم ليس ان كثرة الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على
ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة
اخرى لا يعلمها الا الله ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لا يستلزم الكثرة وهذه الملازمة
لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم بوجه كما ان المبدع بالحقيقة ذلك العقل فقط
لان الابداع هو الايجاد بلا توسط شيء وسائر العقول موجدة بتوسط عقل لكن فسر
الابداع في النمط الخامس بايجاد شيء غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين احدهما
وهو الابداع الحقيقي واعم وهو المذكور في النمط الخامس وهو الحق ثم انه لم يبد دعواه
بينة هذا كلام الشارح بعد نقل الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول
كما توهم ابو البركات من كلامهم من اشتباه المراتب الاخيرة الى المتوسطة
استنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي
ولو كان كل عقل صادرا فاقوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فظهر ان المذهب
ليس الا صدور الكل من الله تع الاول بلا توسط والثاني بتوسط وفيه نظر لانا لا نسلم
ان كل عقل لو صدر مما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ الاول فانه لما كان
وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة [illegible] اشارة
لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب موجودات عالم الكون والفساد
فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة بتبدل الصور عليها واستحال
ان يكون الثابت وهو العقل علة تامة للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون
في علتها التامة نوع تغير واذا لم يكن هناك جسم يشتمل على التغير ولا حركة الا الاجسام

السماوية

السماوية فقد علم ان لها دخلا في ايجادها لكن لا يجوز علتا موجبة لها فان الجسم لا يوجد
فيتبين ان يكون علتا معدة بمعنى انها تخرج كما تحدث في هيولى عالم الكون والفساد
استعدادات مختلفة هي شرائط فيضان الصور عليها فهو قابل لجميع التغيرات التي يقبل
بواسطة جميع انواع الصور وليس المراد بواسطة الاعراض فان الكلام في تغير ذواتها
اذ تلك الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا تكون ولا تفسد واما الاعراض
فكما يتوارد على الاجسام الكائنة تتوارد دائما على الافلاك كالحركات والاوضاع
وغيرها ولهذا قال ولكل واحد منها قابل للتغير والحركة في حده اي حقيقته فان الهيولى
اذا كانت مطورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زال تلك الصورة وحصل صورة
اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتتغير بالتدريج وزوال صورة وحدوث اخرى
ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة من حيث اشتراكها في الطبيعة
التي حصلت فصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها في الاحوال يحصل صور
العناصر التي لا تدخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة
كما مثلنا لها الى مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصور
ولما كان للاجرام السماوية دخل في اصالة الصورة كان لها دخل في الهيولى
لا على سبيل ايجادها بل في اعدادها للصور حتى يدوم وسيتبين ان ذلك ليس بسديد
عند التحقيق فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم يتبدل تلك
الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية ويحصل هذه الصور الاربع لكنهم سووا
الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وتلك الاحتمال [illegible] فتامل خال
التحلل فان التحلل وهو ارتفاع الصور والتقدير انما يكون بعد الحرارة والحرارة
بعد الصور النوعية فهي سابقة على التقادير والابعاد [illegible] واما الامور الممتنعة
من السماويات لما كانت الطبائع والصور والنفوس تصدر عنها افعالها في بعض
دون بعض فعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادات
يصدر عنها بحسب الافعال والتركيبات وهي المراد من الامور الممتنعة السماويات
ويحصل تحتها من الاجسام ما زعمت كان القوى العادية يحصل جوهر الغذاء
ويحركه وتتوره في خلل الاعضاء فيصير جزءا منها بدلا لما يتحلل [illegible] منها ان الا

المذكورة اي الاستعدادات اما ان يكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والسماويات
باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة ح حالها
في الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس
الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات
يقتضي القول بان السماويات يصح ان يكون علة للحوادث فجاز صدور الصور
عنها ولم يحتج اسنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى
الجسمانية علة الصور الاجسام فلا اقل من امكان اسناد جميع الكيفيات
والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويسندونها الى الصور النوعية
للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص ولا كل
اثر يلائم سببها فان الشمس مثلا لا يؤثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها الا الصور
بواسطة تحولها فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض عن السماويات
بل انما يجوز ذلك في النفوس فقط بهذا الحق فان العقول لا يتوقف
جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فان من الجائز توقف بعض افعال
العقول على المادة واستعدادها لقبول المبدأ الاول فلا يصح ان يكون اول
معلولاته والا لم يكن العقل [illegible] صدور الافعال التي لا يتحصر عن فاعل واحد
انما يكون بحسب حيثيات غير محصورة فيه ان اراد صدورها عن فاعل واحد
بالذات فالفاعل بحسب اختلاف التوابع ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها
عن فاعل واحد مطلقا فوجب اشتمالها على حيثيات غير محصورة فيه ع تقدم
ان واجب الوجود مبدأ الكل وهو متعال عن الحيثيات وان سلمنا ذلك فلا
انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات متأخر الوجود وعندهم
ان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية في زمان يحصل من العقل الاول الاشياء
على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية وانما
الصور العلمية في العقل والله اعلم بحقيقة الحال [illegible] فالصور المعدنية اول
مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الصورة و
الهيولى فيما تقدمان عليها ثم مرتبة المركبات ثم ان العناصر اذا تركبت

يحصل

يحصل لها مزاج فاذا لها المعدن ذو صورة يحفظ مزاجه ثم مركب آخر ذو مزاج
وصورة يحفظ المزاج ويحرك في جميع الجهات الى النمو وهو النبات ثم مركب
آخر له مزاج وصورة ويحرك في الجهات وبالارادة واحساس وهو الحيوان
ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب
الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب صيرة عقلا لكن لا فعلا للكمالات
بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا سمي عقلا مستفادا
وظاهر ان الشرف مرتب في مراتب البدو متناقص الى الهيولى كما ان الخسة في مراتب
العود متناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما اعتبرت
بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن اقدم وجودا من الانسان
بل انما تقدم في مراتب العود لانه اقل شرفا منه [illegible] ولما كانت النفس الناطقة
يريد ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس
الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم فلا تعلق لها بالبدن لذاتها
وجوهرها بل تعلقها به ليكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن بعد
فقد ما لا حاجة للنفس اليه في الوجود مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية
فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس ان كان
علة تامة لها لزم قدمها بقدمه وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن
فجاز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن
ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم ينعدم
البدن فلا يخ اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس او لا فان لم يكن له دخل
في بقائها اذا انعدمت انعدمت واعلم ان ما ذكرنا في تعريف الاستدلال ههنا
هو ما ذكره الامام وزاد الشارح في الاستدلال هو تجرد النفس عن المادة في كمالاتها
الذاتية الى الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير
منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المط ليس الا بقاؤها بعد الموت و
تجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذلك اشار بقوله التي هي موضوع للصور
المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم بطلانها

في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا لايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم
احتياجاتي وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فاذن عدم الاحتياج في الكمالات
اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وموطوء قوله ليس بناقض لاستناد
حفظ المزاج ذكر في النمط الثالث ان النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية
متشابهة في الجسم محفظة للمزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا و
لكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم واستقامة
حال الجسم حفظ للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح قوله تبصر البصير
جعل الاعمى بصيرا كان التنبيه جعل النائم يقظانا وانما عبر عن هذا الفصل بالبصر
اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التنبيهات فان ما
يجب الغافل عن الى العمى يكون اوضح لا محالة مما يجب الغافل عنه الى النوم وانما
كان هذا البحث اوضح من البحث التنبيهي لانه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة
في ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس
بعد الموت شرع في بيان تعقلها لمعقولاتها بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر
النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان
القابل والفاعل موجودين كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب
بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن سنا سوال وهو ان يقال سبب ان القابل هو
النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول
تلك الصور عن العقل فلدفع هذا السوال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعقلها
غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل
المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن نكرر ذلك وارد عليه ان
كمالاتها الذاتية باقية ايضا فان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لا يضر في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء
علتها ووجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود الفاعل والقابل
فكان سائلا يقول سبب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان يكون
الآلات المفقودة آلات لها وح يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات

اجاب

اجاب بانها ليست آلات للقابل لغيرها كما علمت في النمط الثالث انما يعمل
تعلق هذا بها ثم زاد في الايضاح بايراد اربع حجج واقول بها عدم مصيره
قيد ان الآلات لا على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان النمط
ليس الا بقاء التعقلات بعد القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة
الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني
ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره الامام واما خلط الشارح في كل من الفصلين احدهما
بالآخر غير صواب وفائدة هذا الاستشهاد وجود الفاعلية اما بحسب التمرن
او بحسب التجربة او بحسب القوة اما التمرن فكما اذا احس شيء مرات كثيرة حصل
للحس هيئة ثم عند ذلك يستشهد ذلك الجزئي ومعاينته سريعا واما التجربة فكما اذا
كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصلت للحس بتلك الجزئيات مرورا
مكررا احساس فكل جزئي منها عرض احساس عليه كان اجود احساسا به واما بحسب القوة
فظ لان القوة كلما كمل اقوى يكون فعلها اجود فزاد الشيخ بالكلال مهنا الاختلال
في قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيآت التعقلية الثمرية والتجربية
وان لم يخل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك
فان قوة الحاسة تحط في سن الانحطاط حيث لا يكون احد بصيرا او سميعا ولا
اختلاف للهيآت الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس لو كان بالآلة
يضعف النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن
الانحطاط حيث يضعف سمعه وبصره لضعف البنية وليس المراد ان تعقلها لو كان
بالآلة لم يبق تجاربها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والتمرنات الحسية
باقية استقل بقي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان الانسان في آخر سن
الشيخوخة قد يصير خرفا ومتنقص عقله فقد اختل قوة التعقل لاختلال الآلة فيكون
التعقل بالآلة والجواب انا قلنا لو كان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة واستشهاد
بنقيض التالي وهو فيخ لنقيض المقدم واستثنيتم عين التالي وهو لا فيخ اصلا
ثم ان الانسان في آخر العمر ربما عجز عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه
فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة دل على

ذلك ان تعقلا في نفسه واعلم ان الوهم لا شك انه معارضة في الدليل المذكور وقال
الشيخ قررها بان تعقل النفس لو كان بالدلالة لا تختل قوة التعقل بالاختلال
في البدن لكن قوة التعقل تختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة وح يتوجه ان يجاب
بان استناد عين التالي الى لا يتم لكن قوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة
كلال يجب ان لا يكون له فعل منها يدل على ان تقريب الوهم ان يقال لو عرض لقوة
التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم
كاف آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وح لا يتوجه جلة المذكور بل وجه منع الملازمة
بناء على ان اختلال فعل في صورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام
الشيخ بهذا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة
فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن
جوابها بعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يطابق الاصل قال
الفاضل الشارح اعترضه اولا لانه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم من كلال الآلة
كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا
الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في بقاء النفس حدا معينا
من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد
على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل
وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر
الى آخره والمعتبر في البقاء من حدود الاعتدال الحق والزيادة والنقص انما يرد على
الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعين لا يبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء حد
المعين من الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة العقلية على حالها لكنها يرى انها
تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فراتب حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن
فان حال القوة وان تغيرت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا
صارت في هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال والجواب اشار الشارح بقوله ثم حال الاختلال
في الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقصان تفصيلي واجمالي فهو منع الملازمة
اما الاجمالي فهو ان تحلل القوة الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية

اختلالها

اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك
لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد تحقق
ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخ اما ان لا يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك
والاول هو كمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمال الاول هي
الكمال الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية يطلق تارة على الكمال الاول وهو
القوة التي بها يستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس و
الحركة وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعني
اعتدال المزاج لها عرض يحدد بطرفي افراط وتفريط ومزاج البدن يمكن ان يكون
على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حد
اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات الثانية تزداد
وينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير
فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا فان تغير الشرط يوجب تغير المشروط
فلا يعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات
الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان بشرطها لا يمكن ان يكون حدا
واحدا من الاعتدال والا لما اختلفت بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها
الصحة القابلة للزيادة والنقصان فالقوة الحيوانية التي تنقص بها ان كان المراد
بها المعنى الاول فليس النقص وارد الان الكلام في الكمالات الثانية وان كان
المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلال الجوال
الآلات كما ان الآلات الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكها كاينبغي وان كانت
في النقصان كان ادراكها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالي واما عن التفصيلي
فاشار اليه بقوله وظاهر انها لو كانت مقتضية اي التعقلات كمالات ثانية وقد بين
ان الكمالات الثانية البدنية تختلف فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية تختلف
باختلاف البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكلما كانت الآلة اعدل
واصح كانت التعقلات اكثر واتم وتتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس
كذلك ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي

فلذا اخر عنه والا لكان الترتيب يقتضي تقديمه واما سوال زيادة التعقل في
زمان الكهولة فظ الورود لانه مما اعتبر في التعقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير
التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حمله على اجماع العلوم
فغير واقع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة تهيئة التمرنية كما مر هذا عام
توجيه الكلام هنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاول ان لا يحتمل الزيادة والنقصان
ليس بشيء لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني دائم في التحلل والتزايد
فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في
جوابه ان الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الاولى اي مبادي الكمالات
الثانية وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمال الاول قائم في الكمال
الثاني فانه لما جاز ان يكون المعتبر في الكمال الاول حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار
في الكمال الثاني قوله لا على ما يستعمل في الخطابة لما كان الاقناعي قد يطلق
على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا يستعمل
في الخطابة الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم بها الا المرشد الذي
يلاحظ تصوراتها بعين التحقيق والانصاف واما الجادل فربما يمكنه المنع وحجة الاقناعية
في هذا الاصطلاح لا يتركب الا من المشهورات وتقدير التيقن قوله
واما التماس فلان تلك الافاعيل اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس
التاثير بل هو اعم منه فكانه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الادراك
وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام ان الافعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال
اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التاثر من المحسوسات واما
القوى المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحريك انفعال والانفعال
لا يكون الا عن قاسر بغير طبيعة المنفعل فهو منه واما قوله والفعل وان كان مقتضى الطبيعة
فهو جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال هنا عن قاسر بغير المنفعل
والانفعال انما هو من القوى والقوة الحالة في الجسم لا يكون قاسرة له ضرورة
الحالي في الشيء لا ينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى
لكنها ليست بمقتضى طبايع العناصر التي يلتئم منها الموضوعات كالعين والانف

والاذن

والاذن والجلد فان العناصر مشهورة على الاجتماع فيكون منافية للاجتماع ولما كانت
اجتماعها لاجل وجود القوة التي هي موقوفة على الاجتماع فضلا عن معلولاتها
فيكون من القوى والطبايع العناصر تنازع وايضا فيكون موجبا للوهن في الموضوعات
والقوى ايضا وللضعيف العارض للقوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد ادراك
رائحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر
في قرص الشمس كان بطل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى التي فقد اثباتها
هي ان تعقل النفس ليس بالآلة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة
جسمية ومن البين ان لا يلزم منه ان تعقلها ليس بالآلة فاسوا المطلب غير لازم
هذه حجة ثالثة حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها والادراكها
وآلتها وكل قوة لا تدرك الا بالآلة لا تدرك نفسها ولا ادراكاتها وآلتها لامتناع
ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكاته وبينه وبين آلته ينتج ان
القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالآلة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي
فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالآلة لما غفلت نفسها ولا ادراكاتها
ولا آلتها لكنها تعقل نفسها وادراكاتها وجميع ما يظن انه آلتها كالقلب والدماغ
قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها
ليس بموقوف على تعقلها بالجسم والحجة المذكورة لا تفيد شيئا منهما اما الاول فلان من
الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون متعلقا بمعنى وسائر
المعلومات ويعني بهذا التعلق النسبة الخاصة المسماة بالشعور والادراك
فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها وآلتها بلا توسط الآلة غير جسمانية
واما الثاني فلانها وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لم لا يجوز ان يكون شرط
امكان اتصافها بالعلوم والمتعقلات تعلقها بالبدن وما ذكر تموه لا يبطله واقول
قد بين مرارا ان الاول ليس بمطلوبنا فان الكلام في مجرد النفس سبق في النمط
الثالث واما الثاني فالحجة ظاهر الدلالة عليها والشارح اعرض عن السوال الثاني
واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة
الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه

وقد ثبت ان تعقلها بالمادة بواسطة الآلة الجسمانية وهذه الحجة رابعة قدم الشارح لها
اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اقسام لا حاجة في تلك الحجة الا
الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد وباقي الاقسام
مستدرك واما قوله وما يجري مجراها في العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان
يبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها كانت من البدن عوارض مادية تمايز النفوس بها
بكذا سمعته فعلت الدليل على وجوب تعدد المواد وهو انه يجب شيء يقبل تاثير الفاعل
قائم بها فيقبل الآثار بها فانه باق والباقي لا يحتاج الى تاثير متجدد وفيه نظر لان
مطلق التاثير لا يحتاج الى تاثير متجدد وهو الذي يحتاج الى قابل بالتاثير على الابتداء
والصواب ان يقال المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها المجردات لاشخاص العلوم
قررت الحجة بان القوة العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له
او دائمة اللاتعقل له والتالي باطل بقسميه اما بطلان التالي فلان الانسان يتعقل اعضائه في
دون وقت واما بيان ذلك الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض
الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم لحصول صورته وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم
لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة الادراك والادراك بالآلة لحصول
الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة فيه
لا يستحالة تعدد اشخاص النوعية من غير تعدد المراد وهذا التدريج في الاستدلال
لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على تقدير كون قوة العقلية جسمانية اما ان يكون
ذلك الجسم معلوما دائما او معلوما في وقت دون وقت وبطل القسم الثالث كان
احد القسمين لان اما لا محالة يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التي بها يصير قوة
المتعقلة الآن الى قوله لا يحتمل التعقل اصلا مستدركا لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه
كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم كانت اما دائمة
التعقل او دائمة اللاتعقل له لان القوة العقلية انما تتعقل ذلك الجسم بحصول صورته لها
فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها او صورة
اخرى متجددة لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول
صورة ذلك الجسم المستمر لها وح ان وجب تعقلها يكون دائمة التعقل والا كانت دائمة

اللاتعقل

اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا ما يطبق على بين الكتاب ولا استدراك
فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقة المتعقلة عند التعقل فتدخل في النمط الثالث
الادراك سواء كان كيفية المتشكلة تمثله عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك
ذات المدرك او ملابسة له ان كان خارجا عن ذات المدرك قبل الحقيقة المتعقلة صورة
من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها
او بحسب صورة اخرى تحصلها والثاني يستلزم حصول صورتين في شيء واحد فلنا وهو ممتنع
لا ذا تعقلنا حصول ذلك الجسم اما ان كنا تعقلنا كانت دائمة التعقل والا كانت
دائمة اللاتعقل ثم قد لا يكون قد حصل في مادة واحدة كمونة بل يجوز ان يكون اعني اما
كمونة لان شيء واحد كما ان المتعقل هنا اما الجسم او صورته الحاصلة فان كان
المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة
العقلية من الجسم في الجسم وان كان المتعقل الصورة المستمرة قوله فيلزم ان يكون ما
يحصل لها نوع صورة للمتعقل في مادة بوجود في مادة ولا قوله فهو غير الصورة التي
لم تزل في مادة تعلقا بالمادة بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة
المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل
هنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة
العقلية هو الصورة المتحققة للجسم بمادة واحدة وهو ح لا بد في تعدد الاشخاص
من تعدد المواد ولكن في العبارة مسامحة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة
الخارجية كذلك صورته العقلية مشتملة على المادة فيكون تعدد الشخصين بحسب تعدد المادة
ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية يعني يكون المتعقل من مادة والصورة التي للجسم
هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر ولزم حصول
صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل
القوة العاقلة ودوام لا تعقله اللهم الا بمضاربة اخرى لا يقال اللازم من هذه الحجة
ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمطلوب ان تعقلها ليس بالآلة وهو غير لازم لانا
نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالآلة كانت اما دائمة التعقل لها
الى الحجة اعاد الاعتراض تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعلقت

الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانما يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في الماهية
للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر
الخارجي جوهر قائم بذاته ربين الآخر المساواة بين العرض والجوهر في قيام الماهية بذاتها وجهة
كلامه واما حالية المناسبة فتقاس فتنى وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هو
صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية موجودة والخارجية
مقارنة فهو كذلك الا انه لا ينفي مقارنتها وان اراد به هذا الافتراق بينهما
بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا ينفي مقارنتها وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم
السماء وهي حقيقة السماء بداهة وليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء
لم يكن المعقول السماء بل غيره الحاق السواد والبياض بها غير صحيح فانهما نوعان
متضادان وان يجب ضد [illegible] والسماء المعقولة والمحسوسة فهو كالمن من نوع
ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما حمله على ان السماء المعقولة فهو جواب
يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان
العرض ماهية الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء باعتبار ان احدهما
قائم لذاته بالنفس والآخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار
الثاني ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي
وان الجوهر كما تقرر ما يوجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ما يوجد في
الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو
توجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا عرضا وبهذا اصرح التوهم بان
صور الجواهر جواهر [illegible] وههنا قوله لا يلزم من كون العاقلة قوة جسمانية
انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع المثلين ولكن لا نم ان اجتماع المثلين
محال وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما متمايزا عن الآخر وليس كذلك فان احدهما حال
في القوة العاقلة والآخر محل لها اجاب الشارح اولا بما مر وهو ان الصورة
لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها وثانيا بان
الصورة لو كانت حالة في العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة
بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة لا يكون جسمانية

وان

وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر
[illegible] الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا
قائل ان يقول هذا العرض ممتنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة وفي محلها
يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه محال ويمكن ان يجاب بان
المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة
العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها وهو المقارن الآخر فيكون مقارنة لهما معا
لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة
بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول
اقتران بما يكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت
مقارنة للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها
فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي
مقارنة لمحل صورة اخرى ومقارن المقارن مقارن فتجمع الصورتان في محل
واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا لسؤال الامام بان يقال لو كانت
الصورة العقلية حالة في القوة العقلية وهي في محلها والحال في الحال حال بالضرورة
لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كان الصورة
الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة
من الجسم في الجسم لا في حلولها في مادة والحق هذا الادراك فان قيل الامتياز بينهما
ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد في الملزوم ملزوم
للاتحاد في اللازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون نسبته
الآخر اليه كنسبته اليه واذ لا تمايز بينهما فلا اثنينية فنقول نسبة العارض الى
المحل مقارنة الحال الى المحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالين في
محل الآخر فظهر التمايز والنفس مدركة للنصف الاول وايضا ههنا سؤال آخر
انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لزم من العلم بالشيء العلم
بالعلم به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس
معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم صفة حاصلة للنفس فهو

معلومة ايضا ولم جبر احتى يلزم من العلم بشئ حصول علوم غير متناهية وانه مح
والجواب ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك
لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو محال ولو صح
ان العلم بالشئ صورته العقلية فلو كان العلم بها يجب حصول صورة اخرى لها والصورة
العقلية مساوية للعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس و
بهذا البيان يبين ان العلم بالنفس او بغيرها مما لا يتناهى ليس امرا زائدا عليهما فلا
يلزم من العلم بها العلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال سلمنا انه لا يلزم
من العلم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق
بالعلم لا عن تصوره ولا كلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم علمنا بالقدرة
والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس قوله بدء ابتداء
احتجاجه على بقاء النفس اقول بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد الموت البدني
وبقاء تعقلها المعقولاتها عاد الى بيان المطلب الاول بحجة اخرى ويعرف بالابتداء
الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمى الفصل بالكلمة قوله فاذن هما امران
مختلفان سنبينهما الاول ان قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كانت
عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك الثاني ان
قوة الفساد وفعلية البقاء امران مختلفان اي موضوع الفساد غير موضوع البقاء
حتى لا يكون عروضهما لشئ واحد ولم يذكر علته دليلا وربما يستدل عليه بان محل
قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شئ من محل البقاء بالفعل هو بعينه
موصوف بالفساد لان الثاني لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع القبول للزم اجتماع
الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف
بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة
بالفساد وفيه نظر لانا لا نسلم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول
الشئ العدم والفساد ليس ان ذلك الشئ يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه
ينعدم في الخارج واذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم
الخارجي قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شئ فقبول وعدم

فالنفس

فالنفس ان كان اصلا لان الطاقة لا يكون النفس بسيطا غير حال فلا يمكن قبوله الفساد
لاستحالة قبول الفساد والتركيب وان كان مركبا لا سبيل الى الاول لما
ان النفس لم تطلع في شئ لا حال كما ثبت بالدليل السابق فما ليست قوة حالة
في جسم وهذا لا يستلزم انها لا تكون حالة في شئ اصلا لم لا يجوز ان يكون حالا
مباشرة لانا نقول قيام النفس بالذات من الضرورة بان لا يمكن مفهوم ولو كان
مركبا فلا يخلو من بسائط كلها غير حالة او يكون شئ منها حالا كالصورة و
الاخر محلا كالهيولى وايضا كان يوجد بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس
بقابل للفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نم انه اذا وجد
بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط
الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء للنفس وغاية ما في الباب
ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا تقبل النفس الفساد والجواب ان انعدام
الجزء الاخر لا يقال نحن نقول بالابتداء المتقدم لانه ان كون بسيطا غير حال و
لا يكون اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يلزم وجود
بسيط غير حال من الاجزاء فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته
ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس هذا لانا نقول لا نم انه
يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون الهيولى
لا تقوم الا بما يحل فيه وح لا يلزم ان لا يكون فسادها سوالى الاعتراض فهو
نص على الاصل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور بسائط وقابلة للفساد
فما قضى قبول الفساد والتركيب لا منع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة
فسادها هو موضوعاتها ومواد ها وذلك لا ينافي بساطتها في انفسها بخلاف
النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين او حال
والاول باطل لانا لا نسلم ان لا محل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد واختلافها
النفس فيلزم التركيب بالضرورة فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد
كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فساد نفسها
بل ان يفيد فيها شئ فان الهيولى من شانها ان يفيد فيها الصورة كما ان من شانها

ان الحديث في هذا المقام [illegible] اذا كانت النفس اما اصل او ذات
اصل لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول النفس الفساد على تقدير الاتحاد اصل
واما على تقدير الانحلال ذات اصل اي مركبة من بسائط لا يكون كلها حالا في
تحيز منها بسيط غير حال غير ظ بل اللازم حينئذ قبول جزء النفس للفساد وهذا
الامام على هذا الاحتمال اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركبها من حال ومحل
فانها على تقدير تركبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قابلا لهذا الشرط عاقلا لذاته
فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة واما على تقدير
فرض الامام تركبها من حال ومحل واحد فلا مخالفة لان الهيولى الجسم وصورته لانهما جزء
النفس مع وجود ان الباقي المحل لا الحال فلا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم
من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله فلا يجوز ان لا يكون كاملا تنها اللاتية بالنسبة
فقد مر الاعتراض ولا دخل له في الاعتراض الا انه زيادة تاكيد بطلان
الكلام المتقدم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها بقي بعد موت
البدن عاقلة بالفعل لانها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن
ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه المجوزات ان يكون اتصاف النفس بهذه
الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الخارج داعي
هنا طريقة البحث وهي انه اذا لم يقدم ذكر المعنى بسند للملتفت اليه ويستدل
على المقدمة الموعودة وهي هنا ان النفس لو كانت مركبة لم تقبل الفساد وكذا قال
لو كانت النفس مركبة فاما من البسائط غير حالة وهو مع لما ذكرنا او من حال ومحل فالجزء
الذي هو المحل اما ان يكون قابلا وضع وهو الجسم او غير ذي وضع فاما ان يكون
قائما على انفرادها فيكون النفس ايضا لا يكون قائما على انفرادها فاما ان يكون قائما بالبدن
فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن توقف
فعلها عليه بطريق الاولى فلا يكون فاعلة بذاتها واما ان لا يكون قائما بالبدن
بل بالجزء الآخر الحال وهو لا يجوز ان يستند ويتعين فيكون النفس باقية لبقاء الجزء جميعا
ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره
ان التغير هو زوال صفة بوجود اخرى وقد قرر ان الحدوث او العدم الطارئ

يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من الصورة فلا بد من التغير من جسم واما انه متحرك فلوجهين
في الكيف لانه كان مكتسبا بكيفية ثم باخرى هذا ما سمعته ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يقوم قوما فساد الصورة المتقومة بمحلها ولانه احتاج قوة الفساد الى مادة
جسمية بل هو اول المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة وزوال
اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير
كما اشرنا اليه في موضوع العلم الطبيعي الا ان الهيولى الاول ايضا لا يقال للمفارق
لمنع ان يقارن المفارق لانا نقول المفارق اذا طال ان يحدث في المفارق
فلم لا يجوز ان يتقدم عنه ثم قال الفساد والحدوث اي كان احتاج امكان
الفساد الى محل احتاج امكان الحدوث الى محل لكن لا امكان حدوث النفس البدن
فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه انا لا نم ان النفس لو قبلت
الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود النبات وانما يلزم المركب
لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا
وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان
حدوث النفس او فساده لا يكون يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له
من الحق ان يكون مباين الشيء مستعدا لحصول مباين له او فساده عنه والعلم به
ضروري ولو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجوده او عدمه قائما بالحجر او غير
ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو في المشرق قائما بمادة في المغرب و
الكل محال الا ان المركبات لما زادت استعداداتها وتصاعدت الى مرتبة ما
لصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون
بحسب حالة نوعية مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة
المخصوصة اذا استعدت لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس
لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول الصورة
كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة
لحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة
النوعية ومرتبطة بالبدن ارتباط تدبيرها وهذه من جهة مقارنة البدن للنفس في

ليس معنى مقارنة النفس للاضافة بالبدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك
الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن
ثم اذا حدث النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة المخصوصة وزال
امكان حدوث النفس ولكن تلك الصورة النوعية يكون فسادها لان قوة فسادها
قائمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها يمنع ان يقوم
بالبدن لانه مباين والا لما كان امكان حدوث النفس قائما به لانتفائه فلا يكون
فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا
لاستعداده لحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة
النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس فاجاب بان استعداد البدن لوجود
الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع صورها علما لان الشيء لا يحصل الا لسبب
علة بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها
فان قلت سبب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس
بسبب عدم الصورة فيجوز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية
لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء
الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن بل جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون
البدن من جهة الجهة موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانها
جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير فيجوز هذا دون ذاك هذا غاية
توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه اتخذوا الى قدم النفس لاجل
انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء المادة وعلوا ان
النفس غير مادية فظنوا انها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فلما منع
حدوثها كما لم يمكن عدمها كذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان
يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل ذاتها
واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون وجود فسادها في مادة
والا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعداد ذات العدمية فان قلت لو كانت
النفس قديمة فهي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر يلزم التناسخ

وان لم

وان لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة
قديمة لانها تجاوزت عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من
آثار العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الآلات وامتناع
التعطيل رغم الجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحادث وامكان
العدم بالمادة وعن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء فالنفس
في الحدوث محتاج الى البدن وهو لا يستلزم الاحتياج تعلقها في بقائها الى البدن
ومثل ذلك بان بعد الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاؤه الا جد على الشبكة
فلنرجع الى الجوهر العقلي الجوهر العاقل بعد الايجاد والمعقول اما ان يكون
هو الذي كان قبل الايجاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله
فلا فرق بين عقله وملاحظته وان لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فالزائل اما
ذات الجوهر العاقل او حال له فان كان ذات العاقل فهو انعدام لا الايجاد
وان كان حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك
هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى
مادة اما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قدره في كتابه الى هو نفي لما ذكره
والامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا
اتحدت بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم للبيان واختار
المشائين وقالوا اتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير النفس العقل الفعال
لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال متصل
بالنفس فيصير ايضا العقل المستفاد فالنفس تتحد بالعقل المستفاد والعقل الفعال
يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس متعلقة بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد
المحالين لان اتحاد النفس لما يجرد من العقل الفعال او به من حيث هو الاول
يستلزم تجزية العقل الفعال والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان ما
المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل الهيولى المستفاد
لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محذور آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة
لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم ثمة اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام

واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان القائل بهذا امور قوية ليس له كتاب
في تقرير المذهب ولا يمكن ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا الكتاب
المذهب لا يكون الا فاسدا [illegible] ذكر ان معناه هو المفهوم المحقق اعلم
ان صيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال الشيء من صفة الى
صفة كانتقال صار الماء هواء والانتقال الارض وانتقال الشيء الى ما تركب
منه ومن غيره كانتقال صار الخشب سرجا وهذان المعنيان معقولان وكون
الشيء غير شيء آخر وهو غير معقول هذا المحصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش
وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب اياه والفعل الناقص
ليس منه ولا واقع على شيء وجوه ليس معقول بل انما تقرر المفاعيل على جهة ولو فرض
فرض صح ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صيرت الى فلان
مصيرا قال الله تعالى وفي الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فيكون له مفعول فلا يقال
زيد ضارب عمرا وعمر مضروب زيد بل مضروب زيد ومضروب لزيد و
هذا كما يرى خطأ في خطأ في خطأ وكأنه انما وقع منه لما وجده في المتن ان كان
المعدوم شيئا ومصيرا اياه فظن ان الشيخ قال وصار اياه لان الكلام في
صيرورة الاول ثانيا فوصار اياه فظن فيه فلم [illegible] تقريره ان
هنا امرين لا بد لفهم هذا الكلام ان تفرض المصير اسم مفعول ماضيا فنقول
على هذا العرض اذا اتحد شيئان فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد
وهو شيئان وما بعده وهو شيء واحد فالامران كانا موجودين ومعدومين فلا
اتحاد بينهما وان احدهما موجود والآخر معدوم فان كان المعدوم الاول
امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان تصور المعدوم عين الموجود وهذا
معنى قوله قد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه
لكنه ان يقول لما صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صائر ومصير ومن
ثم قال معنى الاتحاد هو كون الصائر بعينه مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه ان
ان قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته
فليس مع هذا الاجمال كما ذكره الامام الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان

ليستفاد والعلم اما ان يكون مستفادا من الامر الخارجي وهو الانفعالي او الامر الخارجي
مستفادا منه وهو العقلي او لا يذا او لا ذاك كالعلم بالممتنعات قوله ويجب ان
يكون بالعقلية واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني منظور فيه لان انتفاء
الوجه الاول لا يدل على تحقق الثاني والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات
الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني
وحاصله لا من ذاته لا من غيره لا من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات
الحقيقية اشارة الى احاطته لجميع الموجودات بالمط ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات
وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم
بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها
مستلزمة للوازم وذلك يقتضي العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء
لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضا
كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث
لا الى اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لا يمكن انه مستند اليه بالواسطة
واعلم ان استدلال القوم على هذا المط هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع
الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء
فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول يوجب
العلم به فمنوع لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع
ان يكون موجبا له وعلة كونه الشارح العلم بالعلم التام وعبر عبارة
الايجاب الى اقتضائه تعاديا من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى
عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع في غيره مع ان تلك القاعدة
مستقلة عند القوم في سائر الموارد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب ان
كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة
يوجب والعلم بهذه المقدمة ضروري لا يشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود
شيء علم وجوده ومن علم عدم شيء علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول
لزم من العلم بها العلم به ثم انه اذا وجد الله تعالى علة تامة لغيره فيلزم علمه به ايضا

ولهذا لما كان الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا ويقين
لهذا زيادة تقرير وتوضيح قوله اما اخلاقا بالتباين الى المدرك اذ كان
المدرك مادة يا توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته لكون المجرد عن
المادة اتم في المدركية قوله علمت ما دون الاول من الاول تعقلا دون
تعقل الاول اما اذ لا فلان تعقلها من الاول التعقل وعلم الاول فعلي واما ثانيا
فلان الاول لما كان منقطع العلائق عن المادة لا يشعر به شاغل ولا يحجبه عن عدم
حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه
فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجوداتها متميزة
بالمهيات والهوية كالمادة فيها شائبة من فلا جرم يكون ادراكها دون
من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك المعلول الاول باشراف الاول
انه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باشراف الاول واما ادراك
ما دون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه وبهذا يوسم ان الضمير
في قوله وما بعد منه من ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك
العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه وفيهم
السليم يقتضي انها راجعة الى العقل اي ادراك العقلاء لما بعد العقل وهو معلولا
من ذاته بخلاف ادراكه للاول فانه ليس من ذاته بل باشراق الاول وهو علته
قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثابتة اولها علم الاول فان علمه
بذاته وتغيره من ذاته لما مر من ان علمه بذاته علمه لعلمه بغيره ثم علم العقول
بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها بل من قبل علمها وعلمها
بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم
بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والعرف ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول
فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة
ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما و
الا افتقر كل معلول الى تلك العلة فلما لم يكن تعين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم
بنفس العلم بعلية المعينة فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما

ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فمن للعلم علمها من جهة ذواتها بخلاف
معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من
فيض العقول بحسب استعداداتها مختلفة هذا كلام الامام وهو مصرح بما ذكرناه
ليت شعري اذا قيد العلم بالتام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول
من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم
بالمعلول قوله وقوله يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم
ان يكون فاعلا قابلا وقوله بان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله
لما كان هو حصول الصور فيه والعلم مقدم على الايجاد فيعلم العقل الاول ثم يوجد
فيكون صورة العقل الاول مستندة اولا اليه ثم العقل الاول فالمعلول الاول
لا يكون معلولا اولا وهو متباين لا مباين له قوله اقول العاقل يزعم الشارح
ان علوم الله غير معلولاته ولما كان المطلب دقيقا يستبعد لاسباب التحصيل
في اولى النظر وكان طريق التعليم ان تقدم قياس الشعري ثم الخطابي ثم الجدلي ثم
البرهاني ولم يكد ينتظم قياس الشعر هناك لبعد المقام عن التخيل لكان قدم المقدمات
ما يمكن ان يجادل به ثم شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن
ثم عرج الى البرهان حتى يحصل اليقين واما الدليل الجدلي فان يقال بناء على الدرس السابق
علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ذاته او لا يكون
والثاني مذهب القدماء والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او غير معلوله او لا
ولا ذاك وهو ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم
بزيد مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله عين ذاته لزم تعدد ذاته
او اتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما بالله تعالى فيلزم
الكثرة في ذاته ولانه قابل وعاقل وقائما بنفسه فيلزم المحال الا فلاطونية او قائما بمعلوله
يلزم ان يكون علم الله تعالى متأخرا عن معلولاته وانه محال واما الطريق الخطابي فهو ان
نقول ادراك الذات ليس لحصول صورة توجب ان يكون بين الذات والصورة تباين
لكن لا امتياز بالمهية لاتحادهما فيها ولما بالعوارض لان الصورة انما تختص بالذات

بنوع عوارضها وعوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج في ادراك
ما يصدر من ذاته الى صورة فاعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك المعقول
بمشاركة من المعقول ولا يحتاج في ادراك تلك الصورة المصادقة لك بالمشاركة
الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعقلها فالاولى ان يعتمد
مع العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم اورد عليه هذا الدين ربما يتخيل
المتعلم بهذا الحد بيانا ان الصورة العقلية انما تكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس
وامتناع حصول صورة اخرى مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن الفاعل
فانه ليس بحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة في النفس بل النفس
قابلة لها وانما حصلت الصورة عن المعقول المصادق واجاب عن الاول بان يكون
الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكف نفس ذاتها في تعقل ذاتها
بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى ان حصلت
الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل
حصول للفاعل فيكون حصولا لغيره ذلك الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول
الشيء المجرد وحصول الشيء للفاعل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل
واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب
اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الخ ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه
المقدمات الخطابية بدهن على المطلب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته
وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم
من حصول هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كان العلمان
متحدين يلزم ان يكون المعلولان متحدين لا محالة فكما ان تغاير العلمين ليس الا بالاعتبار
كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله تعالى
الصادر عين التعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بها من غير كثرة في ذاته واما الجواهر
العقلية فلها صفتان من التعقل احدهما معلولا لتهاء تعين معلولا لتهاء والآخر علما
بما عداها معلولا لتهاء كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون
حصول صورة فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تعالى

بموجودات

بموجودات سائر معلولاته عند الله تعالى ومثل المعلولات لما كانت حاضرة عنده تعالى
وهي حاضرة عند الله تعالى كانت حاضرة ايضا عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند
الحاضر حاضر فيكون الله تعالى يعلم الاشياء من غير فكر في ذاته ويقول ايضا علم الله
بالاشياء هو تميز الاشياء عند الله تعالى وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس
بحسب صورة فيه واذا نسبت التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج
الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله بمعنى تميز الاشياء
عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا
وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوي مبين في دفع الاشكال تحقيقه يريد
التفرقة بين ادراك الجزئيات حاصل كلامه ان للجزئيات طبايع مخصوصة بخصوصيات
فلها اعتباران من حيث هي طبايع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات تعقلها
من حيث طبايع تعقلها على وجه كلي وطبايع تعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على
وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاولى لا يتغير بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نقول
الجزئيات من حيث انها مخصصة بخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية
فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال فهذا الكلام من
الشارح يناقض ما صرح القوم به في تحقيق علم الواجب والحق الصريح الذي لا شوبة
بشبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير
ومن حيث انها غير متعلقة بزمان على وجه كلي لا يتغير وقد بين الوجه الذي لا يتعلق
بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يحيث باسبابها
حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا
لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة
ليس بزماني اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده
وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد
اسباب وجوده امتنع وجوده وكل عاقل عالم بتعليل اسباب وجوده او اسباب
عدمه يكون متردد في وجوده وعدمه واذا عرفت اسباب وجوده عرف انه

تبع ولا يكون عند امكان الوجود وامكان العدم فاذا عرف اكثر اسباب وجود
ظن وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب كثرة الاسباب مثلا اذا وجد ان الكنز
لزيد يمكن ان يكون وان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سعى الى زاوية وعرفنا ان
فاعل راس الكنز من الخشبة وغيرها بكسر بحركة زيد لم يعرض لنا الشك في ان
الكنز فقد علمنا وجوب وجود الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم
يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا
يعرض الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن
فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا
امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك والله تعالى يعلم جميع الحوادث
الجزئية والازمنة التي وقع فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها واقع
في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثيات
يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الاحوال بحسب الازمنة
ما ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك
ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة
المحل مثلا في وقت معين وهذا العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا
علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم كذلك كان جهلا والا لزم
التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة الله تعالى كل في وقته
ليس في علمه كان كائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا واما كان
وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان تحقق هذا المقام و
يحترز عما يشرع اليه الاوهام **قوله** اي منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية
موجودة في شخصه يعني اذا كان اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع الاسباب
من حيث طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع بحسب اسباب ماخوذ
كذلك لا يتغير وقوله وانما نسبها الى مبدا كذلك اي انما قال منسوبة ولم يقل معلومة
لمبدا نوعه في شخصه لان الجزئي من حيث انه جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة
من حيث هي بل الى علته الجزئية واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها

طبايع

طبايع فمن الجائز استنادها الى الطبايع فيلزم من ذلك ان الكلام في الجزئيات
من حيث انها جزئية لا الوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة
غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف كما ان
العلم بالكسوف الجزئي موقوف على كون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت
امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه **قوله** هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات
الصفة اما اضافية محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما محضة كالسواد
والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان يتعين بتعين الاضافة كالعلم فانه
صفة حقيقية وجب تغيرها بتغيرها ولا يتغير كالقدرة على ما ذكر وتفسير الحكماء
الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للقدرة احوال الذات الله فاذا
جاز تغير ما علم لا يجوز تغير جميع احوال ذات الله حتى صفاته الحقيقية وتحرير جوابه
انا لا نسلم ان الاضافات احوال ذات الله بالحقيقة بل بالعرض فان العارض
لذاته هو اللازم الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك اللازم الكلي
بالعرض لم نسلم ذلك لان الاضافات ثابتة لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات
العقلية لا يضر وانت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه لذلك النقض لا بما
القدرة لكن ظ كلام الامام المنقض بالاضافات المحضة كقبلية الله وبعديته
وبعدية بعض الحوادث الى حادث اما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز
تغيرها جاز ان يحدث في ذات الله صفة بعد عدمها او يزول عنه صفة بعد
وجودها واذا جاز ذلك فيما لم يجوز في الصفات الحقيقية وح تعين الجواب
الثاني للاقيال صفات الله من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية
لا تقرر لها في ذاته عندهم فلو لم يصر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لا لانه تول
تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات ليس بح
واعلم ان هذه السياقة سياقة النهاية في تحقيق بعض الاحكام هذا سوال وارد على
ما فهم لها على ما حققناه قال العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان متغيرا لو كان زمانيا واما على
الوجه الاول المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات جسمانية فنوع بالقياس الينا لا بالنسبة

الى الواجب تعالى [illegible] والقول في تقريره لما كان صور جميع المعقولات
تتبايان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية من
حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي وانما لم في ذات الباري تعالى مستمرة على ما
سبق الى الشارح وهذا معنى للقضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلي لما كان
للمواد في العالم العقلي صور متباينة استحال ان تفيض دفعة على المواد والا اجتمع
المتباينات او لا تفيض اصلا فاذا حظ المادة عن درجة الوجود واذ لا وجود لها
الا بالصورة كان لطيف حكمته في خلق فلك غير منتظم الحركة يختلف احوال
المادة واستعدادها بحسب اختلاف حركاته فيفيض صورة صورة على المادة
بحسب استعداد واستعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات في الخارج
الاستعدادات المختلفة وهو تفصيل ما كان مجمل الوجود في الازل فالشارح انما قدم
هذه المقدمة لتحقيق تهيئة القضاء والقدر والجوائز العقلية موجودة في القضاء
والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل لكن باعتبار الاجمال والتفصيل
واما الصورة والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل مجملة فقط
فيها لا يزال مفصلة واما القضاء فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب
وعلى ما يستحق ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة
منه عليها والفرق بينهما وبين القضاء ان مفهوم القضاء تخصيصها وهو تعلق العلم
بالوجه الاصح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات
جملة واعلم ان الافعال الصادرة عنا انما يصدر بحسب الارادة وقصد يحدث
فيتوجه الى فعل الى تحصيل الفعل لم عزم الى ذلك وتحريك للقوة المحركة الى ان تحصل
ذلك الفعل واما المبدأ الاول فعنايته اعني علمه بالموجودات على النظام اللائق
كافية في افاضة الموجودات ولا يحتاج الى ارادة وعدم وقصد كما في افعالنا فانه
تعالى مريد قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له
الموجودات والصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار ان له ان يفعل
وان لا يفعل فلا شك ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري ولا ارادة وعناية باعتبار
انه عالم بالموجودات بالترتيب اللائق بها فهذه الصفات انما تخبر عما يعقل

في الصحيح باعتبار ما به وليس شيء من موجودات الخارج بل ليس في الخارج الا ذوات
مجردة لا يعلم حقائقها الا الله تعالى لذاته وبعضها حقائقه غير لازمة
كما يجب ان يحقق [illegible] والامور لا يمكن ان يكون فاضلة فضلها الا ويكون
بحيث يترتب منها شرفا [illegible] وحالات الحركات [illegible] الحركات
كان [illegible] يعني الصعود من الارض واذا حصلت من الارض بل يتيسر لم يكن
[illegible] اجسام [illegible] لا يحصل الا بانفاذها [illegible] وكذلك الاجسام الحيوانية لا
يمكن تحصيلها كما لا يكون تحصيلها الا اذا كان بحيث يمكن ان يتأدى [illegible] الى
الى [illegible] بالتهيؤ حتى يحصل نموه [illegible] ولا شك ان [illegible]
ضرورة وذلك انما يكون [illegible] الحيوان مثل [illegible] على البدن
واحوال الحار الغريزي الذي هو مثل النار في ان تفرقه في تابعة [illegible] وكذا سمعة
وليس [illegible] على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات ولان تأدت الى
انخلاع الصورة الذي هو مفقود ان كان فضرر الا انها ليست متأدية الى اجتماعات
ومصالحات موجودة ومعنى الكلام في المتن ان اصول الحيوانات في حركات و
سكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا هي في الحركات والسكنات تتأدى
الى اجتماعات ومصالحات موجودة فالصواب ان يقال انما تتأدى حركات الحيوانات
وسكناتها الى الاجتماعات والمصالحات الموجودة فقط واما تتأدى حركات مثل
النار وسكناتها وهو الحار الغريزي [illegible] الى الحار البدن [illegible]
بحسب حرارته [illegible] فقد حصل من ذلك لما حصل مما تقدم ان الشر يطلق
على عدم شيء من حيث هو شر وتوضيحه ان كمال الشيء اذا اطلق على امر وجودي مانع
عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقد ان الكمال فقد يحصل هو مفهوم الشر وهو عدم وجود
من حيث هو لا ينبغي به او نقول عدم كمال الوجود من حيث هو غير لائق به او نقول
من حيث هو غير موجود فليس له الا اعتبارات مختلفة عن معنى واحد هو مفهوم الشر
وعلم مما من يمنع استعمال الجمهور لفظ الشر في [illegible] قال الفاضل

هذا البحث مما يظهر من الفلاسفة هذا لا يستقيم الا مع القول بان الفاعل العالم المختار
مع الحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه
لا بد من القول بالفاعل المختار فلان على قول القائلين لم يوجد الشر في افعال الله تعالى انما
يتوجه اذا كان هناك مختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذاك
لانه لما وجدت هذه الافعال لان ذاته كان موجبة لها استحال في العقل
عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا اذ انه لا بد
لمن يقول بالحسن والقبح العقليين للفعل لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا على
الصحيح على ما هو الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر حتى يجب ان
يكون فاعل الخير وهذا البحث انما يستقيم على المذهبين قول المعتزلة في هذين الاصلين
وهم المعتزلون واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة
فيكون البحث لما نظر عنهم فيكون خوضهم من الفضول والجواب اما الاول
ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قايلون بانه كاف فلا يمكن ان يقال
لم اختار هذا دون ذاك واما الثاني لانهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين
فان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال
او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم لا نزاع
في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فيجب ان يقال ابداع كائن بالذات خير بالذات
فكيف يوجد منه الشر والنقص واليه اشار بقوله انما يخوض عن كيفية صدور الشر
مما هو خير بالذات ولا خفاء في ان اندفاع الشبهة يتوقف على المنعين جميعا وانما
اقتصر على المنع الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق الاختيار قال يجب ان يتصور الخير
والشر في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمذكور فيها من الفلاسفة ان الخير هو
الوجود والشر هو العدم وربما استدل عليه بنقض الاشياء كما قالوا بانا نحكم بان
العقل شر واذا تصورنا فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا الخير والشر
فاذا نظرنا الى كون السكين قاطعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا
الى كون العضو قابلا للتقطيع كان ذلك ايضا خيرا لانه كمال له ثم شخص السكين كان
ذلك شرا واذا نظرنا الى فرس خيالات المعتزلة والى تفرق الاتصال بذبحه وجدنا

شرا فعلم ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان
ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة
في ذلك الاستدلال لان كل احد ان يفسر اي معنى شاء باي لفظ وان ارادوا التصديق
بذلك فهو انما يأتي بعد تصور الخير والشر والكلام الآن فيه وبتقدير التنزل عن
هذا المقام فهو مجرد تمثيل لانه لا يفيد التعيين والجواب ان المراد تصور الخير والشر
والتمثيل ليس باستدلال بل تعيين لمعنيهما من المعاني الواقعة من موارد استعمال
الجمهور تلخيصا لهما عن غير مماحكة حتى تحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون فقدان
كمال الشيء او عدم الشيء قوله لا حاجة بنا سببها الى ايراد جوابه اما ان الشر
هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو موجود شر والالم وان كان شرا
بالقياس الى فقدان اتصال الالم اذ انه جزئي واحد من الشرفان الظلم والزنا والموت
والجهل وغيرها شرور ليس بالآلام واما ان كثرة الآلام تقضي عليه الشر فقد مر
ان الوجود الحقيقي هو وجود الشيء في نفسه والوجود الاضافي وهو كونه سببا
لوجود شيء آخر اكمل من العدم الاضافي الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم آخر واما
الفلاسفة لا يخلصهم من هذه اي تصوير الشر وبيان قلته الا سعي تقليل الشر فقد بان
ارتفاع تلك المضايق ونحن نحرر هذه المسئلة من الابتداء تخليصا لها من الزوائد
التي لا طايل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اريد
ان نبين كيفية وقوع الشرور في قضاياه تع فان للسايل ان يسئل ويقول ان في الوجود
شرورا كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والقوى
الشهوانية والغضبية التي يستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والابداع خير محض
وكذا العقول والنفوس السماويات فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات
محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر
الخير هو الوجود من حيث هو مؤثر والشر هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل
وجود هو خير من نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر
لاعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها يستتبع شرورا اي اعدام كمالات
الغير وكذلك الخير يطلق على الموجودات باعتبار انها يستتبع خيرات اي كمالات

الكمالات الغير ذلك الموجود يكون شرا او خيرا بالاضافة والعرض وهذا كما ليس
سب لسيح المركبات وللحيوانات وغير ذلك من الكمالات الا انها بما يصدع
بواسطة التبخير فالشمس يكون شرا بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم الصحة والشر
وان اطلق على الوجود ولكنه اذا قيس يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار
ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست
براهين كما انها جواب لسؤال وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم
ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود
ليس شرا على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة
انما هو بهذا الاعتبار والى الخير والشر بالاضافة والا فليس الوجود شرا اصلا
ثم حاصل الجواب ان الموجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل موجود يرض
وفيه شر فلا بد ان يكون جهات جنبية اكثر من جهات شرية ولا يجوز ان
يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث في هذا المقام قوله
لما كان قوى الانسان لتخصيص السؤال ان للانسان قوى ثلثا والغالب عليهم يجب
القوة النطقية للجهل وبحسب الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب
وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في انواع الانسان
وتقرير الجواب ان يقال كما ان للبدن في الصحة والفساد اقساما ثلثة ما في غاية الصحة
والكمال وما في غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس في العلم
والخلق ثلثة اقسام من في كمال العلم وحسن الخلق ومن في غاية الجهل وقبح الخلق
ومن بينهما وهو غالب اذا ان درهو الجهل المركب دون البسيط فاذا انظم الى
الطرف الافضل يكون الغلبة لاجل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا شر
لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما كان هو العام العاسر يكون شرا كثيرا فنقول
الكلام في الموجودات التي هي الشرور والجهل موجود والانسان ليس شرا بالاضافة
اليه لانه ليس سببا له قوله لا نص عندك هذا تنبيه على توهمات في الباب
باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال العلم فمن لا يكون له علم
او لا يكمل علم في شقاوة فيكون الشر غالبا واجاب بمنع عن ذلك وثانيها ان

الحكماء

مرتكبي الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم نجاة عن العذاب فيغلب الشر واجاب
ان الفساد اما في الاعتقاد فلا يوجب الهلاك السرمد الا الجهل المركب واما في الخلق
فليس كل خلق ردي موجبا للعذاب بل ما يكون في النفس ممكنا بالغا والموجب للعذاب
لا يوجب الا عذابا محدودا منقطعا يزول ويحصل السعادة واذا قوبل ذلك
العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده يغلب السعادة قطعا هذا هو
المطابق للمتن واما قول الشارح وقولنا بهلاك الهلاك الشر بل ضرب من الجهل
والرداءة فليس بمطابق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمدي في الرداءة بل العذاب
المحدود وثالثها ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان مبتلا من الآثام
كما يقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة في غاية القلة اجاب بان رحمة الله واسعة
ليست واقعة على عدد [illegible] قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في
الاشياء اي الاشياء التي نظام العالم خلوا البصر لما حصل هذا الخير من النظام
فلما وجد الله تع البصر والسمع واللمس وغيرها ثم النظام فكذلك وجد التخويف
لان [illegible] الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه [illegible] والتصديق بالوعيد
للتخويف التصديق اي الوفاء بالتخويف تاكيد للتخويف وانما يعلم هذا الوفاء
لاختبار صادق به او لاقامة في الدنيا كالحدود [illegible] لتشابهما مع سائر
الجزئيات في العالم العقلي وجوب صدور الفعل من العبد مع القول بانه قادر
مختار على ما يقوله الحكماء لا يجتمعان لانه يمنع الترك فيمتنع ملزوم التركيب وهو
شبهة الترك في تحديد القدرة ان شاء ترك فلا قدرة اصلا وجوابه ان
الملازمة ممنوعة مع الممتنعين مع ان الامتناع ليس بالذات بل شبهة الترك
بالنسبة الى العبد ممكنة واستمرار عدم الممكن لا ينافي الامكان فيحصل تقرير
السؤال ان الافعال الصادرة من العبد وجب ان يكون مطابقا للعالم العقلي
وهذا هو القدر فلم يعاقبوا على ذلك وفي جوابه طرق الطريقة الاولى طريقة
الحكماء وهو ان العقل لازم من لوازم افعالهم فعلمهم هو سبب له وهذا كما ترى
فان الانسان لا احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل مضغ لحظة من الفضلات
ويجتمع في بدن الانسان من الطحال فضلات الهضم مادة كثيرة ردية حتى اذا

اثرت الحرارة الغريزية فيما اسلفت وحدثت الحمى او انضمت الى عضو يورم
الى غير ذلك فكذلك حال الانسان العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا
ردية تنتقش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية وتجتمع على مرور الايام ملكات
ردية متعددة لكن ما دامت متعلقة بالبدن كانها ذابلة عنها حتى اذا فارقت
البدن وتاذت تاذيا عظيما فالعقاب انما هو لازم افعال المذمومة واردة
على النفس لامر خارج وهو نار الله تع الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب
الوارد من امر خارج كما انبا عليه الكتب الالهية فان رجع الى الاول ولم يزل
توقف القول به على اثبات المعاد الجسماني وح لو سئل وقيل لم نعاقب فان
اريد ان غرض الله تع في العقاب اي شيء هو سقط السؤال لانه افعاله تع منزهة
عن الاغراض وان كان السؤال عن سبب العقاب فجوابه ظ وهو انه لما ارتكب
الافعال المنهية طاقة تع على عصيانه تعريضا والسؤال على وجه وجيه وهو ان الله تع
خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تع وجواب عن
هذا الوجه وتحرير جوابه ان يقال لما كان النفس الانسانية في علم الباري قابلة للكمالات
وكانت الملكة الحالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعداداتها
تحصل لها من افاعيلها وكان فيها قوى بعضها من تلك الافاعيل بيادها قدر تكليفا
وتخويفا يكون من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة ولما كان ذلك التخويف ايضا من
اسباب ذلك مؤكدا له والوفا بالتخويف العقوبة لا جرم صارا العقوبة بعضا من
اسباب الافاعيل المرادة الجميلة غاية ما في الباب ان العقوبة يكون شرا بالنسبة
الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا لكمالات سائر النفوس لم يلتفت
الى ذلك لان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون
لذلك التكليف الشارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب
لصدور فعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصورة
في العلم الازلي خلق الفلك غير منقطع الحركة تختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته
واوضاعه فينفض من المبدأ الفياض صورة صورة في حال النفس الانسانية بكذا
الطريقة الثانية للمعتزلة وهي ان الله تع كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف

ووعدهم على الطاعة ووعدهم على المعصية لان ذلك الوعد ولا يعاد لطف من
الله تع تقربهم الى الطاعة وتجنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات
اذ الاخلال به ظلم قبيح واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصي فاذا قيل
لهم لم تعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا
لارادتهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم
حتى يطابق علم الله تع اجابوا بان الله تع كما علم وجود المعصية علم ان المعصية
صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تع لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة
طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات
الممكنة من الله تع وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد
الغرض فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تع ولا يسأل عما يفعل فالله تع
على مذهبهم خلق الله جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجود فيما لا يزال
للصور الموجودة في العالم العقلي فلا بد لجميع المسلمين وسائر الطوائف الاوائل
بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى علم
جميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء والى ان كل ما يوجد في عالم الحدوث
فهو على وفق علمه والا لزم جهله تع عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في
مقدمة الجواب من السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على
مذهب الاشعرية وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاشياء مقدرة على مذهب
الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب
عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وبسبب قدرة العبد وارادته
ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف والعقاب فهما من الاشياء المقدرة
لنظام العالم كما ان الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب
اولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد بين ان التخويف
مقدمة في التقدير على العقاب ولا محذور فيه اصلا وللآخر ابطال جواب الامام
فان القول بطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم
الا الله تع لا على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر له علة عندهم حتى ينتهي الى

منتهى العلل قوله ان اللذات القوية المستعلية لما كان اللذة ادراك الملائم
والادراك اما حسي او عقلي كانت اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة
الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالوهم والخيال
كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات ثلث في ثلث
مراتب فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلا
ومرتبة اللذة العقلية العرفية اقوى منها جميعا فان اللذة يتفاوت بتفاوت
الادراك وتفاوت القوى وتفاوت القوى المدركة فان القوة المدركة
ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم كما ان اللذة الغير الصحيحة
من جمال الحبيب اقوى من لذة الغير المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما اذا راى العاشق معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر
وكذلك ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان
احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى
الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها
وادراك الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات من مدركات
القوى وهي جزئيات لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات فان
قيل نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم بالجهالات فلو كانت اللذة العقلية
اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس
كذلك بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليس نفس الادراك الملائم بل
حالة تابعة لادراك الملائم فمن انا اذا ادركنا ملائما حصل لانفسنا حالة اخرى
يسمى اللذة فادراك الملائم او المنافي وان اقتضى اللذة او الالم الا ان هذا
الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف حصولها
على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس التفاتا بالمحسوسات والشهوات
ايضا فانا لاخلاق الذميمة ولعل ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات كما
ان المريض الذي تغلب عليه مرة الصفرا لا يلتذ حالة بالحلاوة بل يعافها ويرى
لا يبالي اثبوت الله تع لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم

وجود امر زائد في ذاته في مواضع لا يقول فيها معي هذا يدل على ادراك الملائم بخلاف
اللذة في البلاهة من تلك كما في المعلم والتلذذ وغيرهما من الصناعات ونقول اللذة
ليست هي ادراك الملائم فقط بل ادراك ونيل المعقولات تشبه حالة العيان بعد الغيبة
ولهذا قال من كل قوة العلمية بحد لذات عقلية عظيمة مختلفة واصل النيل المعقولات
هو عين التعقل وملاق ذلك العقل لو لم يضاف بصور الجماع بانه ادخال ذكر الزوج
لا لذة كما يلتذ من نيله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل وكذلك تصور
الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالشم ما دامت الغاية بالمحسوسات الشهوية يتمنى انها
وكان المعقولات لا يتمثل فيها تمثلا ما يحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا
تخلص من هذه الشوائب فربما تصور حال كالمشام بالنسبة اليها وهو نيلها
واعلم ان المط من هذا الفصل ليس الا من خطر اللذات في الحسية الظاهرة
استحقارها وانما ذكرنا ما ذكرنا تنبيها على المط بالذات من النمط كما سيأتيك
تفاصيله قوله لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية يمكن ان يدرك
الشيء ولا يلتذ فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من نيل ذاته
مثلا يتصور ذات جمال ولا يلتذ بها الا بنيلها وكان سائلا يقول نيل الشيء لا يكون
الا بادراكه مع كفى ذكر النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ووجدانه
وهو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز ودلالة الالتزام فيصورة في الجد وجدان
قيل لا شك انا نلتذ بتخيل اجراء حسناء وتخيل جماع وشرب مشروب فيهما
بالالتذاذ حاصل دون نيل بالذات فنقول نحن لا نلتذ بل تخيل الالتذاذ بتخيلنا
للنيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم في التعريفات واجب لا يقال
قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشتغال وهو عليه جنبه ولم يره
فلا يكون الادراك الا مع من النيل لانا نقول ما بل جنبه بل المحبوب بالذات ولم يلتفت عنه
المدرك لان اللذة ليست هي ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه
فالحاصل ان اللذة لا يحصل بادراك الملتذ به فقط بل بادراكه وادراك حصوله بل ومع
حصوله له وهو النيل واللذيذ ما هو عند المدرك كما في وخير عنده لا في نفس الامر فان
قلت فالحاصل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به وح ان بقي الجهل بعد موته

منه فقد ذكر كما في الهيات وان لم يبق لم يتألم لان سبب تألمه هو الجهل وقد زال فاتحد
الامرين لازم لما ثبت لانه بالجهل المركب بعد الموت باق في عذاب ابدي وهو
حكاية ناصر حواله فتقول الالم المتعذر اذ بالجهل المركب وانما يتلذذ بالوصال وبركة
لكن النيل الموعود طبيعة يتوقف على وجوده وليس بموجود وتنبيه الشارح
وبيان والمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي لم يفسروا الملائم بما
يكون كمالا او خيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة والشر للمدرك
من حيث هو كذلك فاذكر الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور لا يلزم ان يصح
ان تفسير الملائم والمنافي الى ما يكون الخير فيه او بما يؤدي الى قصر المسافة وتفصيلا
لجمل والاضافة ذكر النيل وقيد الوصول وتعقبه بان لا يتم منها قال الامام فسر
الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير لا الآفة والشر فلا بد من العلم بهذه الاشياء اما
الخير فقد اراد بها ما ينسب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع
التفسير الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك بطريق التفسير
اللذة فلانه يلزم منه ان يكون الادراك الحاصل عند احتراق الاعضاء او بردها
بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء
الموذية لذات لانها ادراك الموجودات والالم فلان العدم لا يحس به وان اراد
بها التفسير المشهور وهو ان اللذة هو الخير وما يكون وسيلة اليها وفسادها وبطلانها
فرحا بشيء ثابت فلا بد من ذكره لينظر فيه واما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول
شيء لشيء من شأنه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شأنه ان يكون له
بالامكان اتصافه لزم ان يكون الجهل والاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة
كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان
المراد شيئا آخر فاذكروه ليتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في تعريفين يعني عن حواشي
هذه الاسئلة لا يتبين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافتان المنتسبتان الى
الغير وبقولهم في تعريف ما من شأنه ان يكون له ان ثبات الشيء ويليق به ولا شك
ان الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام
وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث مؤثر فلا يرد النقوض لانها ليست مما يؤثر

وبالشر

وبالشر الشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شيء آخر فجاز ان يحس
ان المراد الفرق بين الخير والكمال لا يتيسر الا في انهما متساويان صدقا والكلام
تفاسيرهما مفهوما والا لما صح اعتراض بان كلام الشيخ يشعر بان الكلام والخير شيء واحد
فذكر احدهما مغن عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكمال
بحسب الرابطة من التوة فيتغايران مفهوما [illegible] ولعل نقض على الى الكمال
وتفسيره بانه لو كان اللذة ادراك الملائم والخير فكلما كان الملائم اكثر ملائمة
وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ فيه اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملائمة
للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب انا لا نم ان الالتذاذ
بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلوى فان من لاحظ صحة وجد لذة عظيمة وبعد
التسليم والمسامحة فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور به ومهما ضعف
الشعور يضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها في
المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا لا يلتذ بها كمال
الالتذاذ وهذا هو المطابق لما في الكتاب ولما الشارحان فقد وجها النقض
بعدم الالتذاذ بالنفس بالصحة وجوابه بمنع ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد
ينطبق على المتن وتقريره السؤال الثاني ان نقض المرضي وتكدره الحلو مع ان الحلو
كمال وخير فههنا كمال ادراك الكمال والخير متحقق ولا لذة والجواب انا لا نم ان
الحلو في هذا الحال كمال وخير له [illegible] انه قد صح اثبات لذة ما يقين العلم
ان المط من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكلامنا عما يلائم بالصحة والسعادة
التي عنون الخط بها فنقول اولا قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم
عرف جهة اللذة والالم ومن البين ان حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف
على البحث الاول والآن اراد ان يشرع في المط بالذات وهو اثبات
اللذة العقلية ولما كان نقض الاوهام ربما سبق الى البيان لذة عقلية لو وجدت
وجب ان كان الناس تشوق الى تحصيلها اذ الالم عقليا لو كان وقع منا احتراز
بالغ عنه وليس كذلك نبه اولا في هذا الفصل على احاطة هذا الوهم فانه ربما
يجزم بوجود لذة او الم ولا يحصل رغبة لعدم الذوق والوجدان كان الغنين

قد يعلم من طريق السماع ان في الجنة جنة ولا يميل اليه وصاحب الحمية اذا لم يعرف
آفة الاسقام فربما لم يحترز عن المتاذيات الرادية فكذلك ههنا لا يلزم من
عدم الميل الى حصول اللذات العقلية او عن الآلام العقلية القدح في وجودها
ثم مرجع الفصل الاخير على المط وحاصله ان يقال كان الكل قوة من القوى المتعلقة
كالا اذا حصل صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك
للجوهر الفاعل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة
واما قوله ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارجي فهو كما في النوم فانه ربما يتخيل
الزاية بكيفية الحلاوة ماخوذة من الصورة المخزونة في الخيال ولا ما وهناك
ولهذا قد يحب من رأى امرأة باسرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل
من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس و
الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات
الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة
والبرودة وامثالها ومدركات العقل هو ذوات الباري تع وصفاته و
الجواهر العقلية والاجرام العقلية وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في
الشرف الى الآخر واما الثاني فهو حين احدهما ان ادراك العقلي والعقل الى كنه
الشيء حتى يميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس
الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم
والمفارق وبين اللازم بوسط او بغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا
الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى واما ثانيهما ان الادراكات العقلية
غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي
اقوى من الادراك وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ثبت
ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية قوله قال ايضا انا نجد عند الاكل
تعريفه انا لا نم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان متلذذا به قوله لان
ادراك الاشياء على ما هي عليه فلا نم له وكمال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال
هذه المباحث لا يليق بالعناية والتقرير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع

حالة مخصوصة هي اللذة وتميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والغم
والخوف ويعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المطعوم
والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكنها لا يدري ان تلك الحالة المخصوصة هي
نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا بهذا ثم ان ههنا ما يدل على
ان اللذة لا يجوز ان يكون نفس الادراك او غيره فان النفس قد تكون عالمة
بقبل هذه المعلومات ولا يلتذ بها فان قلت ربما يمنع استغراق النفس
في تدبير البدن عن حصول اللذة لم لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله
وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس
اللذة لجواز ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك
والجواب عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملائم
ونيله حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة انه كلما حصل لنا
ادراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله
او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل
ولا يضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات
ونالتها من حيث هي كمال لها وجب التذاذها وانتفاء الالتذاذ يستلزم
فقدان قيد من هذه القيود واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما
علمت بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الآلام وذلك ان النفس
بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت لها هيآت
ردية منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا
فارقت البدن فزعت اليها وتألمت منافية لكمالاتها فحصل لها الآلام اذ الالم
ليس الا ادراك المنافي للكمال ونيله وكان اللذات العقلية اقوى من اللذات
الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية لعدم استعداد
فانها لو كانت مستعدة لكمالات فاضت عليها ومن المط ان المراد به الاستعداد
التام لوجود الشرائط وعدم الموانع والالم يستلزم الافاضة ولو ترك
هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التعميم اظهر فيقال فوات كمال

النفس اما لامر عدمي او لامر وجودي وانما مثل العدمي بنقصان العزيمة والوجودي
بالامر المضاد لعدم انحصار ما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال بالمعدوم
مع الاستعداد لها في المهملين ومن الوجودي الاشتغال بالبين بمضاد من
اكتساب المعاش وغيرها في المعرضين على ما يتأتى في الفصل الآتي ومعنى كونه
غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت لحصول الكمال وفهم الامام من كلام
الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب
القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق واشار الشارح بذكر ذلك التقسيم
واحكام الاقسام الى شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاولى
فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم
رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد
غير مجبور والثاني الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيات مستفادة
من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله
واعلم ان رذيلة النقصان النفوس انما كان يدرك ان لها كمالات ولذات
اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان
ادركت ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا
فاما ان يكتسب اضداد تلك الكمالات وهم الجاحدون اولا فاما ان يستقل
بما يصير فهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذا الاشتغال بالامور
الفانية صارفة عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون اولا وهم المهملون
الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفاء في ان هذا التقسيم بحسب القوة
النظرية ونقول ايضا النفوس اما ان يكون كاملة في القوتين اولا فان كانت
فيما فهم في لذات لا تتناهى ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العملية
او في العلمية فان كانت ناقصة في القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى
كمالاتها فهي على حسبه من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت
باضداد الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي في
العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق الى الكمال لانها يكون مشتاقة الى ما

لا يمكن

لا يمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسبت بواسطة
الاستقلال بالغايات اخلاقا وملكات رديئة راسخة او غير راسخة
فتعذب بها الا ان عذابها منقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش
عرضية زالت فيزول بالتدريج قوله الحجة الثانية قرر الامام هذه
الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فان تعلق ببدن آخر كما يتعلق فارقت بدنها
او تبقى حالة تعلقها ثم تعلق ببدن آخر والاول يلزم منه محالان احدهما انه مهما
فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والآخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة
يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة
والقسم الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة وكذا معطل في الطبيعة وهذا التقرير
فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهو فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن
فلا اثر منها في الكتاب فلا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع
التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عنده نفوس مفارقة
يستحق بدنا واحدا فيتصل به اذ يتدافع عنه يقتضي ان يكون قسما من الاقسام
المفروضة من الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام
وتقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال
النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول لظهور ما ذكر في الاقسام الآخر
فمن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو محال وبعود المحالات
المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسامه
الثلثة لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى تقدير الثاني
يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد لها مشابهة فان اجتماع النفوس على بدن
واحد ان لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف لانه لم يعرف صحة مقدمة وان
استلزمه فالترديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها
تدافعها يستبشع في غاية الاستبشاع وثانيها على قوله للنفس الآخر نفوس آخر
يلزم منه محالان فان عدم الاولوية لجواز ان لا يستعد بعض الابدان الا
لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية وثالثها على

قد اراد بالان تعلقت النفس المفارقة وبعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة اليها كما في
تجريد الامام والتعريف المطبق على المتن كال الانطباق ان يقال لو تعلقت النفوس
بابدان على سبيل التناسخ فاما يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحدا او لا
يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل نفس بدنا يلزم ان يكون ما زاد
فساد كل بدن كون بدن آخر وان يكون الابدان الكائنة بعد النفوس المفارقة
وليس كذلك لانا نرى بموت الوف الوف في يوم واحد لتبدل او بموا وغير ذلك
ونعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق
نفوس بدنا واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس متعددة او
يدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هف تامل واعلم ان كل خير
مؤثر لما كان ادراك الكمال موجبا للحب والحب اذا افرط يكون عشقا ثبت العشق
للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى كان حبه اكثر فكلما يتم في الافراط
فيكون حبه له في الافراط وهو العشق ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند
الوصول من وجه والغيبة من وجه ومن اشتاق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق
حاضرا في خياله غائبا عن حسه فمن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن حيث
انه غائب عن حسه طالب له والاول يتم منزه عن الغيبة والطلب فاستحال
ان الشوق عليه وكما ان تم حبه بذاته وكل من عرفه لا بد ان يكون مستحبا
لذاته فكلما كان ادراكه اتم كان المتلذذ به اشد فهذا تفاوت انتهاجات
الملائكة ولذا انهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم يتم وكذا القول في النفوس
البشرية واعترض الامام اكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو ادراك كمال يوجب
حبه فحب الشيء هل هو نفس ادراكه او غيره وان كان نفس ادركه واستدللتم على
حب الكمال بادراكه فهو استدلال بالشيء على نفسه وان كان غيره ولا شك ان ادراك
الاول الكمال مخالف لادراك غيره كمال آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره كمال
حبه ايجاب ادراك الاول الكمال حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام
فلولا وان كان غيره كان ادراك الاول الكمال مخالفا لادراك غيره فيه مساهلة
لان التالي ما نشأ من المقدم والجواب ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال

من حيث انه مؤثر والاستدلال على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه يدرك
الكمال والكمال مؤثر وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك
الكمال موجبا لحبه هذا ما تخلص لدينا في شرح الشرح بالافكار المتوالية و
فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية واشرف ما كتب الكتب
وانفس ما توجه اليه ركاب الطلب لا يعرف الا من ايد من عند الله بذهن
وقاد ونظر في العلوم بعاد ولا ينتفع به الا ذو دربة بتوجيه المباحثات
وفكرة متغلغلة في المبادي حتى ينتهي الى الغايات فالفن الذي اوجب
الشيخ في كتابه فنو هذا الكتاب اوجب والنهي عن اضاعته الى الجاهلين و
المتلسنين اولى واجب وفقنا الله وجميع الطالبين الحكمة لدرك الحق
ووفقنا على مقامات الصدق انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير والفرا
من التاليف في سنة ٩٤٤
تم الكتاب بعون الملك الوهاب
في شهر ربيع الاول سنة ٨٨٨ حامدا
لله ومصليا على
رسوله والسلام

Süleyman ve Muhaneci
Kısmı H. Hüsnü
Yeni Ka
Eski Ka 1240